Geschichte des Qorâns

von

Theodor Nöldeke.

Eine von der Pariser Académie des Inscriptions gekrönte Preisschrift.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1860.

Seinem hochverehrten Lehrer

Heinrich Ewald

als Zeichen der Dankbarkeit und Hochachtung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Die vorliegende Schrift war ursprünglich lateinich abgefafst und wurde in dieser Gestalt in der Sitzung vom 5. Juli 1859 von der französischen Académie des Inscriptions zugleich mit den konkurrierenden Werken Sprenger's und Amari's gekrönt. Ich hoffe, die Billigung aller vorurtheilsfreien Gelehrten auch des Auslandes zu finden, wenn ich mich entschlossen habe, die lateinische Sprache, welche statutenmäfsig neben der französischen allein zugelassen ward, bei der Herausgabe mit der Muttersprache zu vertauschen. Es versteht sich von selbst, dafs ich dabei das ganze Buch noch einmal genau durchging, Fehler berichtigte, Lücken ergänzte und viele Theile mehr oder weniger umarbeitete. Die so an's Licht tretende Arbeit ist gewissermaafsen eine zweite Auflage meiner im Jahre 1856 zu Göttingen erschienenen Abhandlung „De origine et compositione Surarum Qoranicarum ipsiusque Qorani", die freilich nur die ersten Perioden der Geschichte des Qorâns behandelt und dabei fast ohne alle handschrift-

lichen Quellen verfaſst ist. In wie weit die gegenwärtige Bearbeitung neben den aus dem weit gröſsern Umfange der benutzten Quellen flieſsenden Vorzügen auch einen innern Fortschritt der Methode und des wissenschaftlichen Urtheils gegenüber jenem ersten Versuch bezeichnet, darüber mögen unparteiische Kenner urtheilen. Dieselben werden auch die Mängel dieser Arbeit entschuldigen, die mir selbst am wenigsten verborgen sind, namentlich die bei der eigenthümlichen Beschaffenheit des Stoffs kaum zu vermeidende Trokkenheit eines groſsen Theils.

Die von mir benutzten Handschriften gehören, abgesehen von einigen vor längerer Zeit auf der Kaiserlichen Hofbibliothek zu Wien gemachten Notizen, den orientalischen Sammlungen zu Leyden, Gotha und Berlin an, deren Gebrauch mir von den Vorständen der betreffenden Bibliotheken mit groſser Liberalität bewilligt ward. Ich kann nicht umhin, hier vor Allen dem würdigen Interpres legati Warneriani, Herrn Professor Juynboll zu Leyden, öffentlich zu danken, der die ihm anvertrauten Schätze mit einer Liberalität verwaltet, welche allen Bibliotheken zum Muster dienen sollte. Auch meinen Freunden Herrn Dr. de Jong in Leyden, Herrn Dr. Pertsch in Gotha und Herrn Professor Gosche in Berlin bin ich meinen Dank schuldig für die Gefälligkeit, mit der sie dem hartnäckigen Benutzer der unter ihrer Leitung stehenden Sammlungen immer wieder brachten, was er wünschte, und ihm auch sonst mannigfache Winke und Mittheilungen gaben. Zu ganz besonderem Dank verpflichteten mich Herr Konsul Dr. Wetzstein, der mir die Benutzung seiner herrlichen, namentlich an kûfischen Bruchstücken reichen, Sammlung von Handschriften verstattete, und Herr Professor

Wüstenfeld, der mir auf eine bloſse Erkundigung über Handschriften des Ibn Hiśâm, den er damals herausgab, sofort seine eigene Abschrift nach Leyden schickte. Wenn mich so öffentliche Anstalten, wie einzelne Gelehrte in den Besitz eines sehr groſsen Materials gesetzt haben, so bin ich freilich weit von dem Gedanken entfernt, daſs dasselbe alle Hülfsmittel umfaſst, die uns der Orient selbst zur Lösung der vorliegenden Fragen liefert. Namentlich muſs ich bedauern, daſs es mir nicht möglich war, die betreffenden Theile des echten Aṭṭabarî, sowie des Fihrist zu benutzen. Hoffentlich werden auch Sprenger und Amari bald ihre Werke herausgeben und nicht nur diese und manche andere Lücke meines Buchs ergänzen, sondern auch das ganze Thema mit ihrer reichen wissenschaftlichen Erfahrung von neuen Standpunkten aus beleuchten.

In der Umschreibung arabischer Wörter habe ich mich an die in neuerer Zeit in Deutschland allgemein üblich gewordene Methode gehalten, obgleich dieselbe noch mancher Verbesserung fähig ist. An dem Grundsatze festhaltend, daſs einfache Laute (zu denen man aus grammatischen Gründen auch den, phonetisch betrachtet, unzweifelhaft zusammengesetzten Laut ج rechnen muſs) immer nur durch einfache Zeichen auszudrücken sind, aber in dem Wunsche, die künstlich mit Strichen und Punkten zusammengesetzten Buchstaben möglichst einzuschränken, setze ich q (nicht ḳ) für ق und j (nicht ǵ) für ج, wodurch für das konsonantische ى y nöthig wird. Aus denselben Gründen würde es sich vielleicht empfehlen, für ث und ذ die lautlich entsprechenden und zum lateinischen Alphabet gut passenden altgermanischen Zeichen þ und ð und für خ mit Castrén x zu setzen. In diesem Buche ist ث = ṯ, ذ = ḏ,

ط = ṭ, ض = ḍ, ص = ṣ, ظ = ẓ, ز = z, ش = ś, ـٔ (resp. ا) = ʾ, ع = ʿ, غ = ġ, ح = ḥ, خ = ḫ. Für die kurzen Vokale habe ich die reinen Laute a, i, u gesetzt und nur in einzelnen allgemein verbreiteten Wörtern (z. B. Mekka, ʿOmar) dem Gebrauch zu Liebe e und o zugelassen. Die Inkonsequenz, daſs ich für Masjid und Ḫalîfa die allgemein üblichen Formen Moschee und Chalif und für Qurʾân oder Qorʾân das bequemere Qorân gebrauche, wird man mir verzeihen.

Berlin, im Juli 1860.

Der Verfasser.

Inhalt.

Abkürzungen.

Codex **Ber**olinensis **or**ientalis = Orientalische Handschrift der ältern Berliner Sammlung.

Codex **Diez**ianus = Handschrift der Diezischen Sammlung.

Codex **Peterm**annianus = Handschrift der Petermannschen Sammlung.

Codex **Wetzst**einianus = Handschrift der Wetzsteinschen Sammlung.

Codex **Spr**engerianus = Handschrift der Sprengerschen Sammlung.

(Jetzt im Besitz der Königl. Bibliothek zu Berlin.)

Codex **Lugd**unensis = Handschrift der Universitätsbibliothek zu Leyden.

Codex **Goth**anus = Handschrift der Herzogl. Bibliothek zu Gotha.

Codex **Vindob**onensis = Handschrift der Kaiserl. Bibliothek zu Wien.

Codex **Wetzst**einianus, **N**eue **S**ammlung = Handschrift der Wetzsteinschen Privatbibliothek.

B. = Albaiḍâwî's Qorânkommentar.

Bh. = Albuḫârî's Traditionssammlung.

Caussin = Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes.

F. = Qorânkommentar des Alfarrâ' Albaġawî.

H. Ch. = Ḥâǧǧî Ḫalîfa's bibliographisches Wörterbuch.

His. = Geschichte des Propheten von Ibn Hišâm.

Journ. of the as. soc. of B. = Journal of the asiatic society of Bengal.

Itq. = Assuyûṭî's Itqân.

K. siehe Weil.

L. = Qorânkommentar von Abû'llait Assamarqandî.
Mawâh ladun. = Almawâhib alladunîya (Türkische Uebersetzung)
Miśk. = Miśkât almaṣâbîḥ (Traditionssammlung).
Spr., Spreng. = Sprenger, The life of Mohammad.
Tab. = Persische Uebersetzung Aṭṭabarî's.
Tirm. = Attirmidî's Traditionssammlung.
Wah. = Alwâhidî's Asbâb annuzûl.
Waq. = Alwâqidî's Geschichte der Feldzüge Muḥammed's.
Weil = Weil, Muhammed der Prophet.
Weil K. = Weil, Einleitung in den Koran.
Zam. = Azzamaḫśarî's Qorânkommentar.
Zeitschr. d. D. M. G. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Litterarische Einleitung.

Es ist durchaus nicht unsere Absicht, hier eine irgend vollständige Darstellung der zu unserm Thema gehörigen Litteratur zu geben, sondern nur eine Uebersicht über einige Hauptschriften, besonders solche, die hauptsächlich von uns benutzt sind, um den Leser auf diesem Gebiete etwas zu orientieren.

In erster Linie unter den Quellenschriften zur Erkenntnifs der Geschichte des Qorâns stehen natürlich die eigentlichen Nachrichten über das Leben jenes Mannes, dessen Werk der Qorân ist. Da wir nun aber von Sprenger [1]) und Muir [2]) ausführliche und vorzügliche Untersuchungen über den Ursprung der ersten Ueberlieferungen haben, die sich auf Muḥammed's Geschichte beziehen, so wäre es überflüssig, diesen Gegenstand hier noch einmal zu behandeln, wenn auch Beide in manchen Einzelheiten von einander abweichen, und wenn wir auch Manches anders ansehen, als Einer von ihnen oder Beide. So Viel haben die geistreichen und gelehrten Arbeiten Sprengers vor Allem festge-

[1]) Life of Mohammed 63 ff. und mehrfach im Journal of the asiatic society of Bengal.

[2]) Life of Mohammed I.

stellt, dafs schon im ersten Jahrhundert der Hijra verschiedene geschriebene Sammlungen von Ueberlieferungen über das Leben des Propheten existiert haben. Aber die älteste Biographie desselben, die auf uns und auf die spätern Muslimen gekommen ist, hat den Ibn Isḥâq († 151) zum Verfasser. Freilich ist uns auch dieses Buch nicht ganz in seiner ältesten Gestalt erhalten, sondern nur in der Bearbeitung des Ibn Hiśâm († 213) [1]), der jedoch nur Weniges ausliefs oder veränderte und da, wo er Etwas hinzusetzte, stets seinen Namen dazufügte. Dies Werk ist bei Weitem die reichste und beste der noch vorhandenen Quellen für die Geschichte Muḥammed's. Denn so wenig ich den Ibn Isḥâq davon freisprechen will, dafs er hie und da, wie wol alle ältern Biographen des Propheten, durch Verschweigen oder Verändern einzelner Thatsachen einen frommen Betrug begangen hat, noch den Ibn Hiśâm davon, dafs er aus ähnlichen Motiven Einiges aus Ibn Isḥâq's Werk ausgelassen hat, wie er ja selbst gesteht, dafs er einzelne gegen Muḥammed gerichtete oder unanständige Verse ausgelassen oder verändert habe, so müssen wir doch die meisten Fabeln, die wir in diesem Werke finden, nicht sowohl dem Verfasser, als dem Zeitgeiste zuschreiben; neben diesen enthält es aber eine solche Fülle des besten geschichtlichen Stoffs, und aufser den Traditionen noch eine Menge gleichzeitiger Gedichte, welche die Geschichte sehr gut erläutern [2]), dafs ich, wie Muir, dem überaus harten Urtheil,

---

[1]) H. Ch. nr. 7308.

[2]) Freilich sind unter den Gedichten viele unechte, besonders in den ersten, weniger geschichtlichen, Theilen des Buches; doch geht Sprenger (Zeitschr. d. D. M. G. XIV, S. 288 ff.) zu weit, wenn er diesen, zum Theil schon von Ibn Hiśâm anerkannten oder angedeuteten, Umstand ohne Weiteres der Unredlichkeit des Ibn Isḥâq zuschreibt. Dafs die unechten Gedichte Abû Ṭâlib's erst im Anfange der ʿAbbâsiden gemacht seien, ist lange nicht so sicher, wie Sprenger meint. Uebrigens ist es nicht nöthig, dem Abû Ṭâlib alle ihm

das Sprenger über Ibn Isḥâq fällt, entgegentreten mufs. Vielleicht ist Sprenger's Ansicht durch die von manchen alten Traditionsgelehrten gegen Ibn Isḥâq ausgesprochene Anklage der Lügenhaftigkeit beeinflufst; aber eine solche parteiische Anklage ist so ziemlich gegen jeden der alten Traditionskenner von seinen Gegnern erhoben; bei unserm Verfasser scheint die Hauptursache ein Streit zwischen ihm und dem später für heilig gehaltenen Imâm Mâlik gewesen zu sein, in dem sie sich gegenseitig Lügner nannten. Sehr lehrreich über diese Dinge ist die Zusammenstellung der verschiedenen Urtheile über Ibn Isḥâq in der nun glücklich vollendeten Wüstenfeldschen Ausgabe.

Nach Ibn Isḥâq kommt gleich Alwâqidî († 207), der vielleicht jenem sogar vorzuziehen wäre, wenn wir noch Alles hätten, was er über Muḥammed's Leben gesammelt hat [1]; uns ist jedoch leider nur ein Theil seines كتاب المغازى erhalten, welchen Alfred v. Kremer herausgegeben hat (Calcutta 1855—56); ein sehr gutes Buch, aber dem des Ibn Isḥâq keineswegs vorzuziehen. Alwâqidî gilt für einen Šî'iten [2]; dies tritt aber nicht in dem Buche hervor, da er den 'Alî nicht so über alles Maafs erhebt, wie das die Šî'iten, die gröfsten Geschichtsverdreher, thun; aber dem Haus der 'Abbâsiden zu Liebe, an deren Hof er lebte, wird wenigstens einmal von ihm — oder von dem, welcher das Buch in die jetzige Form brachte — die Geschichte gefälscht, da er Nichts davon sagt, wie ihr Urahn Al'abbâs mit den Ungläubigen nach Badr gegen Muḥammed zog und sie mit Lebensmitteln versorgte: natürlich war diese That-

zugeschriebenen Verse abzusprechen. Von dem langen Gedichte S. 172 ff. stammt gewifs ein Theil (z. B. die ersten neun Verse) wirklich von ihm her.

[1]) H. Ch. weifs nichts Näheres über die historischen Werke Alwâqidî's. Vergl. nr. 2335, wo er Nichts hat, als تاريخ الواقدى.

[2]) Spr. 70 f.

sache, die dem gelehrten Alwâqidî bekannt sein mufste, einer Familie höchst unangenehm, die sich ein göttliches Erbrecht auf die Herrschaft anmaafste. Die Kremersche Ausgabe ist durchaus nicht kritisch; ein Umstand, der um so schwerer in's Gewicht fällt, da der Herausgeber in der Vorrede in hohem Tone über den Mangel an Kritik bei allen gelehrten Europäern spricht, die vor ihm das Leben Muḥammed's behandelt hätten. Denn sein Text ist unrein, seine Anmerkungen sind ohne Kritik; sodann ergänzt er den verlorenen Theil des Buches, wie seine Handschrift, durch ein anderes, das er selbst zwar für alt und vielleicht vorzüglicher als das Hauptwerk hält, das aber, wie jeder Kenner gleich sehen mufs, nur ein weit späteres, dürres, unbedeutendes Machwerk ohne Ueberlieferungsketten ist [1]).

Ein sehr gutes Buch ist das كتاب الطبقات الكبير [2]), verfafst von Ibn Sa'd († 230), dem Sekretär Alwâqidî's (كاتب الواقدى) und deshalb oft mit ihm verwechselt. Keineswegs ist aber sein Werk blofs eine Zusammenstellung von Alwâqidî's Materialien, sondern er hat von ganz verschiedenen Seiten die Traditionen gesammelt. Von diesem grofsen Buche habe ich den ersten Theil, der eine Biographie des Propheten mit Ausschlufs der Kriegs- und Pilgerzüge, also eine Ergänzung zu Alwâqidî's كتاب المغازى, enthält, ganz (im cod. Goth. 409), von den übrigen, soweit sie in Gothaer und Berliner Handschriften erhalten sind [3]), die wichtigern Abschnitte gelesen. Dies bedeutende Werk verdiente

---

1) Aus einer Mittheilung Sprenger's in der Zeitschr. d. D. M. G. XIV, S. 294 erfährt man, dafs sich im British Museum noch eine Handschrift dieses Werkes befindet, welche zwar ebenfalls am Ende unvollständig ist, aber doch ein Drittel mehr enthält, als die Ausgabe.

2) Nicht bei H. Ch. erwähnt.

3) Ich hebe besonders den vorzüglichen, sehr alten cod. Wetzst. 140 hervor, welcher Theil IX und X, von zwei Händen geschrieben, umfafst.

herausgegeben zu werden; mehr jedoch die spätern Theile, d. h. die Biographien der Gefährten Muḥammed's, als der erste, den Sprenger wol etwas zu hoch schätzt [1]).

c Einige für Muḥammed's Leben wichtige Nachrichten schöpfen wir aus der vortrefflichen Geschichte von Mekka, welche Abû'lwalîd Muḥammed b. 'Abd-allâh Al'azraqî (gest. nach 244) gröfstentheils nach den Ueberlieferungen seines Grofsvaters Aḥmed b. Muḥammed Al'azraqî († 219 oder 222) schrieb. Die eigentliche Grundlage dieses, von Wüstenfeld herausgegebenen, Buches bildet die mekkanische Lokaltradition.

Leider war es mir nicht möglich, den Theil von Aṭṭabarî's († 310) grofser Geschichte zu benutzen, der Muḥammed's Leben beschreibt; die persische Uebersetzung war nur ein elender Ersatz, da sie die Ueberlieferungsketten wegläfst, die Erzählung über die Gebühr abkürzt, dafür allerlei Fabeln hinzufügt und zu Gunsten der 'Abbâsiden die Geschichte verdreht [2]). Ueberhaupt war der persische Bearbeiter, ein Höfling der Sâmâniden, nicht im Stande, die Verhältnisse der freien Araber richtig aufzufassen; dazu kommen noch Verstöfse gegen die Geographie und grobe Uebersetzungsfehler [3]).

Etwas früher als Aṭṭabarî ist der Polyhistor Ibn Qu-

---

[1]) A. a. O.

[2]) So wird hier z. B. erzählt, Al'abbâs sei in der Schlacht bei Badr bei Muḥammed gewesen.

[3]) Dies darf ich behaupten, ohne den Urtext gesehen zu haben. Ein derartiges Versehen ist es z. B. wenn er حبشیان und سیاهان (im Kapitel فتح مكة), d. h. Aethiopen, Neger auftreten läfst, wofür Aṭṭabarî ohne Zweifel احابيش (d. h. die mit den Quraišiten verbündeten Stämme) hat. Da übrigens die Texte des Persischen Aṭṭabarî bekanntlich sehr von einander abweichen, so ist es möglich, dafs Einiges von dem hier Gesagten nicht auf alle Exemplare pafst. Ich habe ihn in der guten alten Handschrift cod. Lugd. 1612 gelesen.

taiba († 270 oder 271 oder 276), der in seinem bekannten كتاب المعارف Manches über Muḥammed angiebt, aber in sehr grofser Kürze [1]).

So finden wir auch einige gute Nachrichten kurz zusammengestellt in Almas'ûdî's († 346) berühmten Werke مروج الذهب. Den betreffenden Theil, sowie den über die ersten Nachfolger Muḥammed's, habe ich in den vorzüglichen Leydener Handschriften 537a und 127 gelesen.

Das كتاب الاغانى, von dem ich alle Artikel, in denen ich Etwas über Muḥammed finden zu können vermuthete, in der Gothaer Handschrift 532 gelesen habe [2]), enthält Einiges über den Propheten: aber über dies Buch mufs ich Sprengern beistimmen [3]). Es fehlt dem Abû'lfaraj Al'iṣfahânî († 316) an Kritik, daher bringt er viel Fabelhaftes und Albernes an und kehrt sich nicht an die richtige Folge der Zeiten. Die historischen Gedichte sind meistens zu fragmentarisch, um uns viel zu nützen. Aufserdem neigt Al'iṣfahânî sich zu den Śî'iten hin, wodurch seine historische Treue noch mehr beeinträchtigt wird.

Nicht so grofs, wie man erwarten sollte, war für unsere Zwecke das historische Ergebnifs aus der Lektüre des Dîwâns von Ḥassân b. Ṯâbit [1]); hauptsächlich weil mir die wichtigsten der hierher gehörigen Lieder schon aus Ibn Hiśâm bekannt waren.

---

[1]) Uebrigens hat mir Ibn Qutaiba's Buch auch für die spätern Theile dieser Schrift als gute Quelle gedient.

[2]) Es ist dies bekanntlich nur ein Auszug (مختصر), der aber im Allgemeinen blofs die Isnâds und das Musikalische wegläfst. Die Handschrift ist ziemlich gut, wenigstens besser als die beiden Berliner Exemplare des vollständigen Werks (cod. Spr. 1175—1180), die ich näher kennen gelernt habe, und, nach den daraus herausgegebenen Stücken zu schliefsen, das Pariser.

[3]) Zeitschr. d. D. M. G. III, 425 und life of M. 72.

[4]) Cod. Spr. 1121; eine moderne, nicht sehr korrekte Abschrift.

Zu diesen eigentlichen Geschichtsquellen fügen wir die Bücher des علم الحديث, d. h. die grofsen Sammlungen von beglaubigten Traditionen zum Vorbilde für die Handlungsweise der Menschen im bürgerlichen und Privatleben. Die älteste der uns erhaltenen, ist die des Imâms Mâlik († 179)[1]), die, wie die meisten dieser Werke, in Indien sehr gut herausgegeben ist[2]). Doch da dies Werk vorzugsweise für die Rechtskunde bestimmt ist, enthält es nur wenige für uns werthvolle Notizen.

Aber eine der reichsten Quellen für die Kenntnifs Muḥammed's und des Qorâns ist das berühmte Werk الصحيح von Albuḥârî († 257), welches allen übrigen Traditionswerken mit Recht vorgezogen wird[3]). Vorzüglich ergiebig für die Geschichte Muḥammed's ist das كتاب المغازى betitelte Kapitel. Bei der Lektüre dieses Buches benutzte ich drei Leydener Handschriften[4]).

Als zweite kanonische Traditionssammlung gilt الصحيح von Muslim († 261), eine gleichfalls reiche Fundgrube für unser Thema[5]), die ich mit besonderem Eifer auszubeuten gesucht habe.

Hieran reiht sich جامع الصحيح von Attirmidî († 279), welches sich noch besonders dadurch auszeichnet, dafs es,

[1]) H. Ch. nr. 13437.

[2]) Diese indischen Drucke, die zum Theil unsere europäischen Herausgeber sehr beschämen, sind durch Sprenger in die Königliche Bibliothek zu Berlin gekommen.

[3]) H. Ch. nr. 3908.

[4]) Cod. 356 a und b bilden ein vollständiges, in der Mitte sogar doppeltes, Exemplar; a ist gut geschrieben, im Jahre 912 vollendet; b, im Jahre 825 fertig geworden, hat durch die am Rande beigeschriebenen Varianten einen besonderen Werth. Mit diesen habe ich bisweilen die vollständige, ziemlich gut geschriebene, Handschrift 31 vom Jahre 800 verglichen.

[5]) H. Ch. nr. 3909. Ich citiere die Kalkuttaer Ausgabe vom Jahre 1265 der Hijra.

nach den kritischen Grundsätzen jener Zeit, jeder Ueberlieferung ein Urtheil über die mehr oder weniger sichere Beglaubigung derselben beifügt [1]).

Derselbe Mann schrieb ein kleines vortreffliches Buch über den Charakter und die Lebensweise Muḥammed's unter dem Titel الشمائل, aus dem auch wir einige Bemerkungen haben gebrauchen können [2]).

Annasâî († 303) verfaſste eine groſse Sammlung von Ueberlieferungen, die jedoch verloren gegangen zu sein scheint; aber der von ihm selbst veranstaltete Auszug المجتبى [3]) erlangte sehr groſse Berühmtheit, und ist, jedoch inkorrekt und unvollständig, in Indien herausgegeben.

Ich glaube, man wird es nicht tadeln, wenn ich die übrigen kanonischen Sammlungen nicht auch gelesen habe, da es wenig Wahrscheinlichkeit hat, daſs ich in diesen noch irgend etwas Wesentliches gefunden hätte, was mir nicht schon aus den genannten Büchern bekannt wäre. Man weiſs, wie ähnlich sich diese Bücher unter einander sind. Doch habe ich noch auſserdem die مشكوة المصابيح [4]) gelesen, eine zweckmäſsig geordnete Zusammenstellung vieler (aber längst nicht aller) Ueberlieferungen aus den kanonischen Sammlungen.

Historische Werke über Muḥammed, die später sind, als das fünfte Jahrhundert, haben, wie schon Sprenger gezeigt hat, wenig oder gar keine Auktorität, wenn alte Quellen vorhanden sind. Einen kritiklosen Auszug, wie den

---

[1]) H. Ch. nr. 3910. Lithographiert zu Dihlî im Jahre 1844.

[2]) H. Ch. nr. 7641. Ich benutzte die Kalkuttaer Ausgabe 1262. Es ist Aussicht vorhanden, daſs wir von diesem Buche bald eine europäische Ausgabe bekommen werden.

[3]) H. Ch. n. 7268. Lithographiert zu Dihlî 1850.

[4]) Es ist dies eine von von Muḥammed b. 'Abd-allâh Alḫaṭîb († 737) veranstaltete Umarbeitung der مصابيح des Albaġawî († 516). Vergl. H. Ch. nr. 12128. Lithographiert zu Dihlî 1268 d. H.

des Abû'lfidâ', konnte man nur als Quelle benutzen, so lange die eigentlichen Quellen noch nicht aufgeschlossen waren. Dennoch habe ich ein sehr spätes Buch mit grofsem Nuzzen gebraucht, nämlich das Buch الاصابة von Ibn Ḥajar († 852), eine zwar völlig kritiklose, aber höchst reichhaltige und durch die alphabetische Anordnung leicht übersichtliche Zusammenstellung aller Nachrichten über die einzelnen Gefährten Muḥammed's mit genauer Angabe der einzelnen Quellen [1]. Es ist sehr zu bedauern, dafs die Sprengersche Ausgabe nicht über den ersten Band fortgeschritten ist; diesen Band habe ich leider allein benutzen können.

Von den europäischen Biographen Muḥammed's habe ich, obgleich ich von früher her eine Menge von Citaten aus Gagnier u. a. m. bereit hatte, nur auf die Männer Rücksicht genommen, die in neuerer Zeit mit den nöthigen Sprachkenntnissen und mehr oder weniger Kritik ihre Aufgabe zu lösen suchten, nämlich auf Weil, der zuerst von den Neuern Muḥammed's Leben sorgfältig bearbeitete und zu vielen wichtigen Resultaten gelangte; auf Caussin (de Perceval), der in seinem grofsen Werke »Essai sur l'histoire des Arabes« mehr seinen, freilich reichen und alten, Quellen nacherzählt, als selbständig untersucht; auf Sprenger, der zuerst mit unglaublicher Belesenheit und einschneidendem Scharfsinn das Leben des Propheten zu untersuchen begann und dadurch eine neue Epoche in diesem Fache eröffnete, dabei aber oft einseitig und ungerecht ward; und endlich auf Muir, der zwar weniger Gelehrsamkeit und Scharfsinn zeigt, als Sprenger, und, wie die meisten Engländer, an grofser dogmatischer Befangenheit leidet, aber doch so viel kritischen Sinn und gesunden Menschenverstand zeigt, dafs ich ihm gar oft gegen Sprenger beistimmen mufs. In vielen Dingen, besonders in der Beurthei-

[1]) H. Ch. nr. 810.

lung der Quellen, fand ich bei Muir dieselben Ansichten wieder, auf die ich selbständig gekommen war [1]).

Fast noch wichtiger, als die historischen Werke, sind für uns die Kommentare des Qorâns. Die Erklärungen desselben werden von den Muslimen auf Muḥammed selbst zurückgeführt [2]); eine Angabe, die wir nicht zu bezweifeln brauchen, wenn wir hinzunehmen, daſs nach Einigen diese Erklärungen wenig zahlreich waren [3]). Aber, wie die übrigen Ueberlieferungszweige, ist auch dieser erst nach Muḥammed's Tode ausgebildet. Leider ging aus leicht begreiflichen Gründen bei den Muslimen in der Auslegung des Qorâns noch eher der Sinn für das Wahre unter, als in den sonstigen Ueberlieferungen. Was eine Tradition bei Muslim [1]) von dem frommen Betruge der Ueberlieferer sagt: .... عن محمد بن يحيى بن سعيد القطّان عن ابيه قال لم نَرَ الصالحين فى شىء أكذبَ منهم فى الحديث. »In Nichts sehen wir die (sonst) frommen Leute mehr lügen, als in der Ueberlieferung«, gilt vor Allem für die Qorânausleger. Wenn uns nicht alle Zeichen täuschen, litt schon die älteste Erklärung an folgenden Hauptfehlern [5]):

---

[1]) Reinaud's Notice sur Mahomet (besonderer Abdruck aus der Didotschen biographie générale) ging mir erst zu, als der Druck dieses Buchs schon zu weit vorgerückt war, um die Schrift noch zu benutzen.

[2]) Viele dem Muḥammed selbst beigelegte Erklärungen von Qorânstellen finden wir im Itqân 955 ff.; aber darunter sind viele unechte.

[3]) Itq. 955. Die Gründe derer, welche diese Nachricht verwerfen, haben für uns keine Kraft.

[4]) I, 12.

[5]) Ganz ähnliche Miſsdeutungen erfahren die Hymnen des Wêda schon in den Brâhmanas (Max Müller, History of ancient Sanscrit Litterature 432 f.). Jedoch verirrten sich die Araber, bei denen die Tradition nie unterbrochen war, niemals so weit, wie die Inder, die

1) Figürliche Dinge wurden oft im eigentlichen Sinn verstanden, z. B. das Heil oder Elend, welches die Menschen nach dem Tode treffen soll, von der Schlacht bei Badr [1]); wogegen natürliche Dinge wieder allegorisch ausgelegt wurden (vergl. Sur. 110).

2) Man gab mehr auf Wundererzählungen, als auf echt geschichtliche Erklärungen.

3) Einzelne Worte und Sätze wurden nicht verstanden, weil sie von jüdischer Abstammung waren.

4) Aus falschen Erklärungen von Stellen leitete man Ursachen ab, wegen derer sie geoffenbart seien: indem man sie bald auf geschichtliche Ereignisse bezog, die mit ihnen in keinem Zusammenhang standen [2]), bald gar geradezu Fabeln erdichtete, um sie zu erklären Dahin gehört auch, dafs man bei Erwähnung gewisser Dinge stets oder meistens dieselben Menschen als Veranlassung nennt, z. B. wo ein Blinder im Qorân vorkommt, den Ibn Umm Maktûm, wo ein Heuchler, den 'Abd-allâh b. Ubai b. Salûl u. s. w. So geben die Ausleger oft ein Ereignifs, bei welchem Muḥammed irgend einen schon früher geoffenbarten Qorânvers vorlas, als dessen Veranlassung an; ein Umstand, aus dem sehr viele falsche Erklärungen entstanden sind [3]).

überhaupt den vom gesunden Verstande abführenden Weg in der sonst zur Qorângeschichte so viele Parallelen bietenden Geschichte des Wêda weit konsequenter einhielten.

[1]) Vergl. z. B. Waq. 132.

[2]) Der Erklärer giebt bisweilen selbst zu, dafs er nur eine Vermuthung über die Veranlassung eines Versen ausspreche in den Worten: „Bei Gott, ich meine (احسب), dafs der Vers nur über jene Sache geoffenbart ist.“ (Bh. ابواب الشرب. Tirm. 492. Annasâi 439. Wah. zu Sur. 4, 68). Vergl. Itq. 70 f.

[3]) Dies erkennt auch Assuyûṭî an (Itq. 70 ff.), der sogar soweit geht, zu sagen, die Worte نزلت الآية فى شىء bedeuten oft blofs, dafs die Sache in irgend einer Beziehung zu dem Verse stehe (انّ ذلك داخل فى الآية).

5) Endlich zieht sich als das Schlimmste durch diese ganze Wissenschaft die tendenziöse Verdrehung und Lüge hindurch. Man will durch dieselbe entweder Muhammed übermäfsig erheben, oder die Worte des Qorâns, die ihn kompromittieren könnten, durch gezwungene und erfundene Deutungen unschädlich machen oder endlich seinen religiösen oder politischen Gegnern schaden [1], seinen Freunden und Gönnern nützen, indem man erdichtet, wegen ihrer Vorfahren oder ihrer selbst seien Qorânverse geoffenbart. Bei dem letzten Umstande fällt in's Gewicht, dafs die ersten Träger der Qorân-auslegenden Ueberlieferung meist Freigelassene waren, die nun zu Ehren ihrer Patrone logen, so dafs schliefslich kein Quraišit übrig war, um dessenwillen nicht Offenbarungen geschehen sein sollten. [2]).

Der Ursprung [3]) aller dieser Uebel liegt in einem Manne, dem 'Abd-allâh b. 'Abbâs [4]), der, wenn auch viele

[1]) Ein sauberes Beispiel dieses Verfahrens finden wir bei Wah., wo in einem Isnâd jedes Glied seine Wahrhaftigkeit mit den Worten اشهد بالله bekräftigt; und doch läuft das Ganze auf die elende Lüge hinaus, die Worte Sur. 54, 47: „die Uebelthäter sind in Irrthum und Höllenfeuer" gingen, nach Muhammed's eigener Angabe, auf die (viel später entstandene) Sekte der Qadarîya.

[2]) Itq. 822.

[3]) Eine kurze Geschichte der Qorânauslegung vom muslimischen Standpunkte aus finden wir in der Einleitung zu dem Kommentar des Abû Bekr Ibn 'Atîya (den Sprenger aus Verwechselung mit Abû Muhammed Ibn 'Atîya — vergl. Assuyûṭi's Ṭabaqât almufassirîn nr. 43, H. Ch. nr. 3179 — schon 383 sterben läfst, während er spätere Schriftsteller citiert, und ein Sohn von ihm erst 480 geboren ward und 541 starb — Ṭabaqât almufassirîn nr. 49 — ein Schüler von ihm erst 569 starb — ebend. nr. 15). Diesem folgt fast wörtlich die Einleitung zu dem grofsen Kommentare Alqurṭubî's fol. 14. Weitläuftiger handelt über diesen Gegenstand Itq. 908 ff. H. Ch. nr. 3152. Vergl. auch Ibn Haldûn's Muqaddima (Not. et Extr. XVII, 391 ff.).

[4]) Ibn 'Abbâs war bei Muhammed's Tode erst 13 (Almas'ûdî cod. Lugd. 537a fol. 129r. Ibn Qutaiba 59) oder 10 (Almas'ûdî a. a. O.) Jahre alt; kann daher nicht Viel von ihm selbst gehört haben.

der ältern Genossen Muḥammed's, wie die vier ersten Chalifen, besonders 'Alî, Ibn Mas'ûd u. a. m., als Hauptquellen für die Exegese genannt werden, doch der wahre Urheber derselben ist und daher »der Rabbine« الحبر und »der Dolmetscher des Qorâns« genannt wird. Dieser Mann, den Sprenger mit Recht »einen Lügner« nennt (Journ. of as. Soc. of Bengal XXV S. 72), hatte viele Schüler, von denen folgende am häufigsten genannt werden: Sa'îd b. Jubair († 95), dessen Schüler Aḍḍaḥḥâk († 102) war; 'Aṭâ' b. Assâib; Mujâhid († 103); 'Ikrima († 106), dem 'Amr b. Dînâr († 125) folgte; 'Aṭâ' b. Abî Riyâḥ († 114); Abû Ṣâliḥ, dessen Schüler Alkalbî († 146) war; Muqâtil († 150) u. a. m. Von diesen Männern, die, ob sie gleich auf einen Lehrer zurückgehen, sich doch fast in der Erklärung jedes Verses geradezu widersprechen, standen einige schon bei den Muslimen in üblem Rufe; so wird z. B. die Wahrheitsliebe des 'Ikrima bei Ibn Qutaiba 224 angegriffen, und fast Alle verwerfen die von Alkalbî vorgetragnen Ueberlieferungen des Abû Ṣâliḥ, so dafs dieser den persischen Namen الدروغزن [1]) erhalten hat, und es von jenem heifst ليس الكلبى بشيء; ja der Erste soll sogar dem Zweiten selbst gesagt haben; كلّ ما حدّثتك كذب. Nichtsdestoweniger ist Alkalbî eine der in den ältern Kommentaren am häufigsten citierten Auktoritäten; auch glaube ich kaum, dafs er in seinen Ueberlieferungen unredlicher ist, als die andern. Ein ganz ehrlicher Mann möchte unter den Genannten nicht leicht gefunden werden. Von den übrigen »Nachfolgern« (Tâbi'ûn) sind als Qorânausleger besonders Alḥasan Albaṣrî († 101) und Qatâda († 117) berühmt.

Bis zu dieser Zeit suchten die Exegeten vorzüglich nur den Sinn und Zusammenhang ganzer Verse eigentlich

---

[1]) Alqurṭubî a. a. O. Im Texte steht الدروجزن, am Rande ist dies in الدروزن verändert, mit der beigefügten Erklärung الكذّاب.

oder allegorisch auszulegen und die geschichtlichen Veranlassungen anzugeben; im zweiten Jahrhundert mufste man auch schon auf einzelne Wörter und die grammatische Stellung Rücksicht nehmen, da die alte arabische Sprache allmählig ihre Reinheit zu verlieren anfing und so manches rein Sprachliche unverständlich ward. Hiermit hängt es vielleicht zusammen, dafs man von dieser Zeit an eigentliche Kommentare, die natürlich aus Traditionen zusammengestellt waren, niederzuschreiben begann. Als Verfasser werden uns genannt Sufyân b. 'Uyaina († 198), Wakî' b. Aljarrâḥ († 197), Śu'ba b. Alḥajjâj († 160), Yazîd b. Hârûn († 206)[1], 'Abd-arrazzâq († 211), Âdam b. Abî Iyâs († 220) u. a. m. Schwerlich ist noch einer von ihren Kommentaren vorhanden.

Die ältesten Ueberbleibsel dieser Exegese finden wir bei Ibn Hiśâm und Alwâqidî, welche nicht nur, wie Ibn Sa'd, bei der Erzählung eines Ereignisses die Veranlassung einer darauf bezüglichen Qorânstelle angeben, sondern auch detaillierte Erläuterungen ganzer Sûren geben. Meistens bestehen dieselben nur in kurzen Paraphrasen und Erklärungen einzelner schwieriger Wörter mit Hinzufügung von Belegstellen aus alten Gedichten.

Aehnlich ist auch ein im cod. Spr. 404 unter dem Namen Alkalbî's zum Theil erhaltener Kommentar, der, nach den Isnâds zu schliefsen, im dritten Jahrhundert verfafst ist. Die kurzen Erklärungen umschreiben im Ganzen den Text blofs paraphrastisch; wenig Rücksicht nimmt das Buch auf das Historische, fast gar keine auf Lesarten und Grammatisches. Dem Sinne nach ist es wahrscheinlich auf Alkalbî zurückzuführen, nicht aber dem Wortlaute nach. Die Ueberlieferungen Alkalbî's in andern Kommentaren sind mei-

[1]) Falsch giebt H. Ch. nr. 3432 das Jahr 117 als sein Todesjahr an.

stens länger, als hier; überhaupt ist die Erklärung zu kurz und für mich ohne wesentlichen Nutzen gewesen.

Die Rücksicht auf die geschichtlichen Veranlassungen waltet dagegen vor bei Albuḫârî im Kapitel Kitâb-attafsîr.

Alles, was vor ihm in diesem Fache geleistet war, faſste nach dem allgemeinen Urtheil der berühmte Aṭṭabarî zusammen, dessen Buch gewiſs mit Recht von Assuyûṭî اجل التفاسير واعظمها genannt wird [1]). Hätten wir dies Werk, so könnten wir alle spätern Kommentare entbehren. Leider aber scheint es gänzlich verloren zu sein [2]). Es war, wie das groſse Geschichtswerk des Verfassers, eine unerschöpfliche Quelle, aus der die Spätern ihre Weisheit holten. Einige machten aus seinem Kommentar Auszüge, in denen sie das Wesentlichste beibehielten, darunter auch die Isnâds, die sie jedoch oft verkürzten. Ein solches Buch ist das des Abû'llaiṯ Assamarqandî († 375) [3]), von dem ich den ersten Theil (Sur. 1—6) in der Leydener Handschrift 417 [4]), einen andern (Sur. 10, 4—28) in der Sprengerschen 407 [5]) gelesen habe. Wie dies Werk, sind auch die معالم التنزيل des Alḥusain Alfarrâ' Albaġawî († 516) [6]) von groſsem Werthe. Mir lag die schöne, im neunten Jahrhundert geschriebene, Leydener Handschrift 394 (in 4 Bänden) vor.

Noch wichtiger für unsern Zweck sind die Bücher في اسباب النزول, in denen die Ueberlieferungen über die Veranlassung der einzelnen Stellen mit genauen Isnâds aufge-

1) Itq. 915. Vergl. H. Ch. nr. 3161.

2) Der cod. Spr. 405, in welchem Sprenger ein Fragment dieses Kommentars vermuthete, enthält ein anderes Werk.

3) H. Ch. nr. 3209.

4) Gut geschrieben vor dem Jahre 800.

5) Eine sehr alte Handschrift (vom Jahre 556), aber nachlässig geschrieben.

6) H. Ch. nr. 12312.

zählt werden. Von diesen ist das berühmteste [1]) das des gelehrten 'Alî b. Aḥmed Annaisâbûrî († 468), das ich im cod. Lugd. 621 gelesen habe [2]).

Ohne Zweifel steht diesen Werken der unter den Muslimen hoch berühmte Kommentar الكشاف von Azzamaḫśarî († 538) an wahrem Werth nach. Denn wir finden in diesem zwar die geistreichsten und spitzfindigsten Untersuchungen über philosophische und theologische Dinge, von denen Muḥammed sich Nichts hatte träumen lassen, so dafs dem Texte, aus dem sie abgeleitet werden, oft Gewalt angethan werden mufs: aber für das, was wir in einem Kommentar suchen, eine einfache Wort- und Sinnerklärung, sowie Angaben über die historischen Verhältnisse bei der Offenbarung der einzelnen Stellen bleibt natürlich kein Raum über. Dazu läfst er die Isnâds weg, wirft verschiedene Traditionen auf unverantwortliche Weise durch einander und nimmt selbst anerkannt falsche aus dogmatischen Gründen auf. Der Kaśśâf, bei dem ich aufser verschiedenen Leydener und einigen vorzüglichen Berliner Handschriften noch hie und da die Lee'sche Ausgabe verglichen habe, erlangte durch das sophistische Verfahren des, seine Vorgänger an Geist entschieden überragenden, Verfassers bald hohe Berühmtheit und verdrängte die früheren Kommentare, obgleich Azzamaḫśarî kein reiner Orthodoxer war. Daher ward er denn vielfach bearbeitet und ausgezogen. Sehr stark benutzte ihn Albaiḍâwî († 685), fügte jedoch auch vielen Stoff aus andern Quellen hinzu, so dafs Ḥâjjî Ḫalîfa ihn etwas zu stark als einen blofsen Epitomator bezeichnet Sein Kommentar, den Fleischer mit dem ganzen Aufwande seiner glänzenden Sprachkenntnifs herausgege-

---

[1]) Itq. 63. H. Ch. 586. Vergl. Ṭabaqât almufassirîn nr. 70.

[2]) Roh geschrieben. Eine Lücke habe ich aus dem cod. Spr. 413 ergänzt. Dies Werk findet sich in europäischen Bibliotheken häufiger.

ben hat, gilt jetzt bei den Sunniten für den besten und fast für heilig. Er zeichnet sich allerdings dadurch aus, dafs er kurz und übersichtlich eine Fülle von Stoff enthält: aber er ist zu ungenau und für keins der Fächer, auf die er Rücksicht nimmt — geschichtliche Auslegung, Lexikographie, Grammatik, Dialektik, Lesarten u. s. w. — irgend vollständig.

In spätern Kommentaren konnte ich nicht erwarten, etwas für unsere Untersuchungen [1]) Wichtiges zu finden; ich habe sie daher unberührt gelassen, aufser dem ungeheuren Kommentar Alqurṭubî's († 671) [2]), von dem ich einige Stellen benutzt habe.

Ganz zu verwerfen sind die Kommentare der Śî'iten, die, aufserdem dafs sie auf die dogmatischen und geschichtlichen Anschauungen aller Muslimen einen leider zu grofsen Einflufs ausgeübt haben, auch noch in besonderen Schriften ihre seltsamen Ansichten aussprachen. Von diesen Büchern habe ich den Kommentar des 'Alî b. Ibrâhîm, der im vierten Jahrhundert gelebt haben mufs [3]), zum Theil gelesen [4]). Wie alle Śî'iten erklärt er nur die Ahl-albait, d. h. die Familie 'Alî's, für die wahre Quelle aller, also auch der exegetischen, Ueberlieferung. Sein Buch ist ein elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten [5]). Dasselbe gilt

---

[1]) Für manche andere Wissenschaften sind einige spätere Kommentare gewifs von grofsem Nutzen, wie z. B. der hier erwähnte Alqurṭubî's für die Kenntnifs des Rechts.

[2]) الجامع لاحكام القران (H. Ch. nr. 3861), fast vollständig in Leyden (393), der von den jetzt noch vorhandenen Kommentaren wol der gröfste ist. Früher gab es freilich manche weit umfangreichere.

[3]) Vergl. Fibrist Attûsî s. v. 'Alî b. Ibrâhîm.

[4]) Cod. Spr. 406. Eine hübsche Handschrift vom Jahre 1259.

[5]) Wem dies Urtheil zu hart scheint, der sehe das Buch selbst an. Wir wollen nur ein paar Beispiele hervorheben: ذلك الكتاب Sur. 2, 1 bedeutet nach ihm den 'Alî; in der Erzählung von der Schlacht beim Uḥud (zu Sur. 3) werden dem 'Alî Thaten zugeschrie-

von dem viel spätern Kommentar des Muhammed b. Murtadâ, der mit besonderer Vorliebe die Lehre vom vielfachen Sinn der Qorânstellen behandelt [1]).

Diese Lehre vom vielfachen Sinn, die ja auch in der Bibelerklärung eine so traurige Berühmtheit erlangt hat, ist die Quelle der mystischen und allegorischen Ausleger, welche ihre, zum Theil erhabenen und reinen, Ansichten schon im Qorân finden wollten. Von ihnen gilt Assuyûtî's Wort: واما كلام الصوفيّة فى القرآن فليس بتفسير [2]).

Wir übergehen hier die von der Orthographie und den Lesarten des Qorâns handelnden Werke, welche jetzt an die Reihe kommen müfsten, da ihre Geschichte mit der des Qorântextes eng zusammenhängt und daher an ihrer Stelle behandelt werden wird.

Schliefslich erwähnen wir hier noch die Werke, in denen alle oder mehrere der auf den Qorân bezüglichen Wissenschaften encyklopädisch behandelt werden. Erst spät fing man an, solche Bücher für sich allein zu schreiben; früher behandelte man diese Gegenstände in den Einleitungen zu den Kommentaren. Der erste mir bekannte Kommentar, in dem dies geschah, ist das كتاب المبانى فى نظم المعانى [3]), das nach seinem eigenen Zeugnifs im Jahre 425

---

ben, die von dem den Si'iten verhafsten 'Omar ausgeführt sind; Abû Bekr, 'Omar u. a. m. werden المنافقون genannt u. s. w.

[1]) Cod. Peterm. 553; gute Handschrift, vollendet im Jahre 1140.

[2]) Itq. 901. H. Ch. II, S. 339.

[3]) Fehlt bei H. Ch. Ich habe den herrlichen, sehr alten, magribinischen cod. Wetzst. 94 benutzt, dem leider das erste Blatt fehlt. Die römischen Zahlen, die unten bei den Citaten aus den Mabânî stehen, bezeichnen die verschiedenen Muqaddima's.

angefangen ward. Er enthält viel Brauchbares; eben so der oben erwähnte Ibn 'Aṭîya, an den sich die Einleitung Alqurṭubî's [1]) ziemlich eng anschliefst.

Viel reicher ist das vortreffliche Buch Assuyûṭî's († 911): الاتقان في علوم القران [2]), dessen Herausgabe (Calcutta 1852—54) wir dem unermüdlichen Eifer Sprenger's verdanken. Assuyûṭî war durch seine kolossale Gelehrsamkeit vorzüglich für ein solches Werk befähigt; dazu kommt bei ihm eine strenge Wahrheitsliebe und ein gesunderes Urtheil, als wir bei den meisten muslimischen Gelehrten, die sich mit dem Qorân befassen, antreffen. Konnte er nun auch nicht die damalige Methode verlassen und aus seinem eigenen Geiste schöpfen, so weifs er doch das Beste des Ueberlieferten auszulesen und verwirft manchen Aberglauben, der zu seiner Zeit schon in festem Ansehn stand [3]). Aber freilich konnte er, der in der scholastischen Wissenschaft der Araber aufgewachsen war und noch dazu in der Zeit des gröfsten Verfalls lebte, gar Vieles nicht mit freiem Blick ansehen, und unser Urtheil mufs daher oft von dem seinigen abweichen. Auch vermissen wir in seinem Buche Manches, was wir in einer Encyklopädie der qorânischen Wissenschaften erwarten könnten, z. B. Näheres über einige Punkte der ältern Textgeschichte des Qorâns, die in Assuyûṭî's Zeit ganz unbekannt geworden sein mufs. Dennoch ist das Itqân eins der besten der von uns benutzten Bücher. Welchen Werth es hat, sieht man erst recht, wenn man es mit dem كتاب العوائد الجيلة في الآيات الجليلة vergleicht, in welchem Alḥasan b. 'Alî الرجراجي الشوشوي viel kürzer und mit viel weniger Urtheil dieselben Gegenstände behandelt. Der Verfasser mufs etwa ein Zeitgenosse As-

[1]) Cod. Lugd. 393a. Von zwei Händen geschrieben, deren eine, halbafrikanische, verhältnifsmäfsig alt ist; die andere ist ziemlich roh.

[2]) H. Ch. nr. 65.

[3]) Wie das Zählen der Buchstaben.

suyûṭî's sein, der ihn nicht erwähnt, noch von ihm erwähnt wird[1]). Ich kenne das Buch aus den beiden schlechten Wetzsteinischen Handschriften 101 und 102.

Leider war es mir nicht möglich, den betreffenden Theil des grofsen Fihrist al'ulûm zu benutzen, der wie aus Flügel's Uebersicht[2]) hervorgeht, die qorânischen Wissenschaften ziemlich ausführlich behandelt.

---

[1]) Er citiert die Burda, deren Verfasser 694 starb und wird kurz von H. Ch. nr. 9247 aufgeführt, der sein Buch aber nicht näher gekannt haben kann, da er sagt, es sei في الفقه.

[2]) Zeitschr. d. D. M. G. XIII, 562 ff., 565 ff.

Erster Theil.

Ueber den Ursprung des Qorâns.

1. Ueber Muḥammeds Prophetie und Offenbarungen.

A) Muḥammed als Prophet. Die Quellen seiner Lehre.

Können wir gleich nicht leugnen, daſs sich auch bei andern Völkern hier und da etwas der Prophetie Aehnliches zeigt, so finden wir doch allein bei den Israeliten[1]) das echte Prophetenthum als eine das ganze Gebiet der Religion und des Staats bewegende und bestimmende Macht. Das wahre Wesen des Propheten besteht darin, daſs sein Geist von einer erhabenen religiösen Idee erfüllt und endlich so ergriffen wird, daſs er sich wie von einer göttlichen Macht getrieben sieht, jene Idee seinen Mitmenschen als von Gott stammende Wahrheit mitzutheilen[2]). Warum die Prophetie gerade in

[1]) Etwas Aehnliches mögen die altarabischen كُهّان gehabt haben, von denen wir aber wenig Sicheres wissen. Ich bemerke hier, daſs die übrigen semitischen Sprachen ihr Wort für „Prophet" alle erst aus dem hebräischen נביא abgeleitet haben.

[2]) Dieser ursprüngliche Begriff wird getrübt, wenn die Prophetie als ein Stand angesehen, in Schulen gelehrt oder gar erblich wird. Sehr charakteristisch für das Wesen des echten Propheten ist die Stelle Amos 7, 14 f.: Ich bin kein Prophet (dem Stande nach), noch eines Propheten Sohn, sondern ein Rinderhirt und Maulbeerzüchter; aber Jahve nahm mich vom Viehhüten weg, und sprach zu mir: „wohlan, rede als Prophet zu meinem Volke Israel!"

diesem Volke so sehr hervortritt, welchen Einfluſs sie wieder auf die Geschichte desselben gehabt, welche Schwächen und Irrthümer ihr endlich leicht anhaften, können wir hier nicht weiter untersuchen [1]). Das aber steht fest, daſs sie vor Christi Geburt verschwand und erst nach langen Jahrhunderten plötzlich in einem Manne wieder auftrat, der sie in wunderbarer Weise seinem eigenen Wesen und dem seines Volks anpaſste. Denn daſs Muḥammed ein echter Prophet war, muſs man zugestehen, wenn man seinen Charakter unbefangen und sorgfältig untersucht und den Begriff der Prophetie richtig faſst. Man wirft vielleicht ein, die Hauptsätze von Muḥammeds Lehre seien nicht aus seinem eigenen Geiste entsprungen, sondern von Juden und Christen empfangen. Gewiſs sind die besten Theile des Islâms jüdischen Ursprungs, aber die Art, wie Muḥammed sich dieselben geistig aneignete, und wie er sie als eine von Gott herabgekommene Offenbarung ansah, die er den Menschen predigen müſste, machte ihn zu einem wahren Propheten. Wenn nur ganz neue unerhörte Ideen für einen solchen paſsten, würde da nicht den meisten Propheten des alten Testaments die Prophetenschaft abzusprechen sein? Wenn Muḥammed aber das von Fremden Empfangene in langer Einsamkeit in sich herumtrug, es auf seine Denkweise wirken und es nach dieser wieder sich umformen lieſs, bis ihn endlich die entschiedene innere Stimme zwang, trotz Gefahr und Spott damit vor seine Landsleute zu treten, um sie zu bekehren, so müssen wir darin den oft bis zum Fanatismus gesteigerten Propheteneifer erkennen. Je genauer ich die besten Biographien und die unverfälschte Quelle für die Erkenntniſs seines Geistes, den Qorân, habe kennen lernen, desto fester bin ich davon überzeugt worden, daſs Muḥammed innig an die Wahrheit seines Berufs glaubte, den falschen Götzendienst der Araber [2]) durch eine höhere, selig

[1]) Vgl. hierüber Ewald's Einleitung zu den Propheten des A. B.

[2]) Was die Mekkaner so beleidigte, war nicht die neue Lehre an sich, sondern der Angriff auf ihre Ahnen, der darin lag. Sie verehrten die alten Götter ohne eigentlichen Glauben, ihr Kultus war

machende Religion zu ersetzen. Wie hätte er sonst im Qorân mit solchem Feuer gegen die Lügner predigen können, denen er die schrecklichsten Höllenstrafen verspricht, so dafs er erklärt, er würde selbst der göttlichen Strafe verfallen sein, wenn er nicht die ganze Offenbarung verkündete [1])? Wie hätten ihm so viele edle und verständige Muslimen, vorzüglich seine nächsten Freunde Abû Bekr und 'Omar im Glück und Unglück mit ausdauernder Treue zur Seite stehen können, wenn er blofs ein Gaukler gewesen wäre? Ganz besonders erhöht den Werth des Zeugnisses vieler Anhänger noch der Umstand, dafs sie, Leute aus angesehenen Familien, in allem Geschlechtshochmuth des durch und durch aristokratischen Arabers aufgewachsen, aus Begeisterung für den Propheten und seine Lehre sich einer Sekte anschlofsen, die gröfstentheils aus Sklaven, Freigelassenen und andern Männern der niedrigsten Klasse bestand, obgleich ihnen dies von ihren Landsleuten zur gröfsten Schande angerechnet wurde. Dazu kommt noch die Thatsache, welche freilich die Muslimen zu verdecken suchen, dafs Muḥammed von Natur weich, ja furchtsam war, so dafs er zuerst gar nicht wagte, öffentlich aufzutreten: aber die innere Stimme liefs ihm keine Ruhe: er mufste predigen und mufste sich, so oft er den Muth hatte sinken lassen, immer wieder emporraffen, trotz der Schmähungen und Beleidigungen von Seiten seiner früheren Freunde [2]).

Aber der Geist Muḥammeds ist mit zwei grofsen Mängeln behaftet, die seine Hoheit sehr beeinträchtigen. Wenn überhaupt die Prophetie mehr aus der religiös erregten Phan-

nur als ein von den Vätern überlieferter heilig, wie alle andern Ueberlieferungen, also eine blofse superstitio.

[1]) Sur. 5, 71; 6, 15; 10, 16; 39, 15.

[2]) Freilich darf man ja nicht den übertriebenen Nachrichten über die von ihm vor der Flucht erlittenen Verfolgungen glauben. Schwerlich durften seine Feinde je bis zu körperlichen Mifshandlungen gehen, denn dann hätte es die Ehre seiner Beschützer und aller Banû Hâšim, der gläubigen wie der ungläubigen, gefordert, Rache

tasie und der Wärme und Reinheit des Gemüths entspringt, als aus der spekulierenden Vernunft, so fehlte es Muhammed ganz besonders an dieser. Während er eine grofse praktische Klugheit besafs, ohne die es ihm nie gelungen wäre, über alle Feinde zu triumphieren, ermangelte er fast gänzlich des logischen Abstraktionsvermögens. Darum hielt er das, was sein Inneres bewegte, für etwas ganz äufserlich vom Himmel her Hineingelegtes und prüfte nie seinen Glauben, sondern folgte dem Instinkt, der ihn bald hierhin, bald dorthin trieb; denn er hielt ja gerade diesen für Gottes Stimme, die ihm besonders zu Theil würde. Daher kommt jene äufserliche, buchstäbliche Auffassung der Offenbarung, die dem Islâm zu Grunde liegt.

Hiermit hängt zusammen, dafs Muhammed nicht den zarten und festen Sinn für das Gute und Böse hatte, der allein den, welcher auf der Menschheit Höhen wandelt, vor den bedenklichsten Fehltritten behüten kann. Denn als Gottes Gesandter, von ihm Inspirierter hielt er Alles für erlaubt, wodurch er nicht der Stimme seines Herzens geradezu entgegentrat, und scheute sich deshalb nicht, verwerfliche Mittel für die Ausbreitung seines Glaubens anzuwenden[1]). Darum gab er denn nicht nur die spätern Offenbarungen, die er mit bewufster Ueberlegung und Benutzung fremder Erzählungen anfertigte, ganz wie die ersten Erzeugnisse seines glühend erregten Gemüths für durch den Engel gebrachte Botschaften und Zeugnisse seines prophetischen Geistes aus[2]) — ein Umstand, der sich noch einigermafsen entschuldigen läfst, da er nur die Form der Offenbarungen betraf — sondern er

zu nehmen. Auch die Berichte über die Mifshandlungen seiner schutzlosen Anhänger sind gewifs vielfach übertrieben.

[1]) Wie überhaupt die Prophetie nur auf semitischem Boden recht gedeiht, so war besonders Muhammed in seinen Vorzügen, wie in seinen Fehlern, ein echter Semit.

[2]) Zu hart urtheilt über ihn Rénan in der R. d. d. Mondes XXI, 15, wenn er behauptet, Muhammed habe überhaupt nicht an seine Offenbarungen geglaubt.

wandte auch geradezu frommen Betrug an, um Anhänger anzulocken [1]), und gebrauchte die Auktorität des Qorâns, um Dinge anzuordnen oder zu entscheiden, die gar Nichts mit der Religion zu thun hatten.

Dennoch bleibt Muḥammed im Allgemeinen ein edler Charakter mit erhabenen Zwecken, und seine Fehler sind mehr der zu wenig ausgebildeten Denk- und Urtheilskraft, als dem Herzen zur Last zu legen.

Die Hauptquelle der Offenbarungen, die nach dem rohen Glauben der Muslimen, wie des ganzen Mittelalters und noch gar mancher von unseren Zeitgenossen, dem Propheten buchstäblich von Gott eingehaucht wird, bildeten für Muḥammed die Juden. In mehreren Gegenden Arabiens, vorzüglich im Gebiete von Yaṯrib, welches mit seiner Vaterstadt in vielfacher Verbindung stand, waren die Juden zahlreich: ja auch Mekka mufs häufig von ihnen besucht worden sein. Die ganze Lehre Muḥammeds trägt schon in den ältesten Sûren die unverkennbaren Zeichen ihres Ursprungs an sich; es wäre überflüssig, hier erst aus einanderzusetzen, wie nicht nur die meisten Prophetengeschichten im Qorân, sondern auch viele Lehren und Gesetze jüdischer Herkunft sind [2]). Viel geringer ist dagegen der Einflufs des Christenthums auf den Qorân [3]). Eine genauere Untersuchung über das offen-

---

[1]) Sehr recht sagt Sprenger life of M. 124f.: „Enthusiasm, in its progress, remains as rarely free from fraud, as fire from smoke; and men with the most sincere conviction of the sacredness of their cause, are most prone to commit pious frauds " Dies gilt nicht blofs vom religiösen Gebiete, sondern auch vom politischen und anderen.

[2]) Es wäre sehr zu wünschen, dafs ein gründlicher Kenner des altarabischen Lebens, des Islâms und der jüdischen Litteratur die scharfsinnigen Untersuchungen Geiger's („Was hat Mahomed aus dem Judenthum aufgenommen?") wieder aufnähme. Vorzüglich würde die politische Stellung und die litterarisch-religiöse Bildung der Juden des Ḥijâz eine Untersuchung verdienen.

[3]) Vergl. darüber meine Abhandlung in der Zeitschr. d. D. M. G. XII, 699 ff.

bar Jüdische und Christliche in demselben wird zu der Ueberzeugung führen, daſs auch solche Hauptsätze, welche beiden alten Religionen gemeinschaftlich sind, wie die Grundlehre des Islâms لا اله الا الله, dem Muḥammed durch Juden mitgetheilt worden sind. Es kann aber keinem Zweifel unterworfen sein, daſs er die heiligen Bücher der Juden und Christen nicht selbst gelesen hatte, sondern daſs er bloſs durch mündliche Nachrichten mit ihrem Inhalt bekannt geworden war. Daher gleichen die alttestamentlichen Erzählungen im Qorân weit mehr den haggâdischen Ausschmückungen als ihren Urbildern [1]; die neutestamentlichen sind ganz legendenhaft und haben deshalb einige Aehnlichkeit mit den Berichten der apokryphischen Evangelien. Die einzige, ganz kurze Stelle, welche im Qorân wörtlich aus dem alten Testament citiert wird, Sur. 21, 105: „Und wir haben in den Psalmen geschrieben, daſs die Gerechten die Erde ererben sollen", vergl. Psalm 37, 29, muſs Muḥammed daher aus dem Munde eines Juden gehört haben. Aehnlich hörte er von einem ungelehrten Christen, daſs Christus seinen Anhängern versprochen habe, nach ihm werde Einer kommen, der sie in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 16, 7); er bezog dies auf sich, und nannte den Verheiſsenen, einerlei ob er den Namen παράκλητος kannte oder nicht, احمد mit Anspielung auf seinen Namen محمد [2]. Es ist überhaupt sehr zweifelhaft,

[1] Ueber das Einzelne vergl. Geiger a. a. O.

[2] Sur. 61, 6. Man hat diese Stelle bekanntlich als Beweis dafür benutzt, daſs Muḥammed die Bibel gelesen habe. Ein Einfall von Maracci (refut. 3, 26 f.), er habe für παράκλητος gelesen περικλυτός und dies durch احمد übersetzt, hat merkwürdiger Weise den Beifall Sprenger's (97 Anm. 1) und Muir's (I, 17) gefunden, obgleich eine solche Textverderbniſs nicht zu erklären wäre, und obgleich dadurch das Unerhörte bewiesen würde, Muḥammed habe Griechisch verstanden. Die verschiedenen Formen des Namens Paraklet, die wir bei Muslimen finden, drücken alle ziemlich genau παράκλητος mit oder ohne ا des aramäischen stat. emphat. aus (Mar. l. c. Aš-šahrastânî I, 167, His. 150). Merkwürdig ist, daſs His. a. a. O. auch noch منحمنا als Namen Muḥammeds anführt, d. i. die syrische Ueber-

ob die Araber [1]) damals irgend eine Bibel in ihrer Sprache besessen haben. Denn die arabischen Christen, die übrigens lange nicht so zahlreich waren, wie Sprenger meint, waren gewiſs zum gröſsten Theil höchst oberflächlich bekehrt, des Verkehrs mit den Christen wegen, so daſs der Châlif 'Alî über einen der Stämme, unter denen das Christenthum noch die festesten Wurzeln geschlagen hatte, sagen konnte: „Die Taġlib sind keine Christen und haben aus dem Christenthum nur das Weintrinken genommen [2]).“ Was sich von Gelehrsamkeit und kirchlicher Einrichtung unter ihnen fand, war syrisch, wie wir denn noch jetzt syrische Schriften alter arabischer Kleriker haben. Wenn es überhaupt schon höchst zweifelhaft ist, daſs es vor dem Qorân ein arabisches Buch gegeben habe, so gilt dies besonders von der Bibel [3]). Daſs nun aber gar die Juden von Yaṯrib dem Muḥammed ihre heiligen Bücher, von denen sie gewiſs selbst herzlich Wenig verstanden, gegeben hätten, wäre ganz gegen die abergläubische Aengstlichkeit, mit der die Juden schon lange vor den Muslimen das لا يمسّه الّا المطهّرون beobachteten. Auch wäre hier wieder nöthig gewesen, daſs Muḥammed Hebräisch oder Armäisch verstanden hätte, da an eine jüdisch-arabische Bibelübersetzung in jener Zeit nicht zu denken ist.

Mit dem Resultat, daſs Muḥammed die biblischen Schrif-

---

setzung von *παράκλητος* m'naḥmânâ, welches er, bloſs durch den äuſsern Klang geleitet, irrthümlich mit محمّد in Verbindung bringt. Es werden übrigens noch andere aramäische Namen für den Propheten angeführt, z. B. مشفح d. i. ܡܫܒܚܐ = محمّد wie شفحا لاها d. i. ܫܒܚܐ ܠܐܠܗܐ = الحمد الله (vergl. die türkische Uebersetzung der Mawâhib ladun. 45.)

[1]) Wir reden hier nicht von den Ḥimyariten, die aber vielleicht auch nur die griechische oder äthiopische Bibel gebrauchten.

[2]) Zam. und B. zu Sur. 5, ۷.

[3]) Die Priester, welche die Muslimen in dem halbsyrischen Ḥîra die heiligen Schriften abschreibend fanden (Spr. 100, Anm. 3), schrieben sicher syrisch. Was Sprenger noch hie und da über angeblich vorislâmische arabische Schriften sagt (vergl. Journal as. of soc. of Bengal XXX, 146, 376 ff. u. s. w.) läſst sich durch Nichts beweisen.

ten nicht gelesen haben kann, verliert die Frage, ob er überhaupt lesen und schreiben konnte, sehr an Wichtigkeit. Die Angaben der Muslimen über diesen Punkt widersprechen sich geradezu; das Schlimmste aber ist, dafs es sowohl denen, welche es bejahen, als denen, welche es verneinen, weniger um die Wahrheit, als um gewisse dogmatische oder politische Sätze zu thun ist. Beide Parteien kämpfen hier mit der in den früheren Zeiten des Islâms sehr beliebten Waffe tendenziös erfundener oder verdrehter Traditionen. Im Allgemeinen sind die Sunniten mehr dagegen, dafs er lesen und schreiben konnte, die Śi'iten dafür [1]). Die Letztern halten es nämlich für des Propheten, den sie ja als مدينة العلم ansehen, unwürdig, dafs ihm die ersten Anfangsgründe der Wissenschaft fremd gewesen sein sollten. Dazu kommt das Streben, den von 'Alî mit Mu'âwiya geschlossenen, ihnen sehr anstöfsigen Vertrag durch das Beispiel des Propheten zu entschuldigen. Denn dieser soll bei Ḥudaibiya einen ähnlichen Vertrag unterschrieben haben, indem er eigenhändig an die Stelle der von den Ungläubigen nicht geduldeten Worte رسول الله geschrieben habe بن عبد الله. Aber eine andere Version derselben Erzählung sagt nur, er habe auf 'Alî's Weigerung jene Worte selbst ausgestrichen, dann habe 'Alî die neuen dafür hingeschrieben. Andere endlich erzählen einfach, 'Alî habe die neuen Worte geschrieben, wie die alten [2]). Wir können hier zu keinem Ergebnifs über unsere Frage gelangen, besonders wenn wir bedenken, dafs das Wort فكتب nicht blofs das eigenhändige Schreiben, sondern auch das Schreiben durch Andere, d. h. das Diktieren, bedeuten kann. Denn es heifst gar oft in den bei Ibn Sa'd aufbewahrten Briefen Muḥammed's وكتب صلعم كتابا,

[1]) Spr. 101, Anm. 2, wo er erwähnt, dafs Muḥammed b. Muḥammed b. Nu'mân († 413) ein eignes Buch geschrieben hat, um zu beweisen, dafs der Prophet des Schreibens kundig war.

[2]) Vergl. His. 747; Bh. im كتاب المغازى; Muslim II, 170 f; F. zu Sur. 48, 25; Miśk. 345, 347; Tab.; Mawâhib lad.; (türk. Uebers.) [illegible]1 f., wo diese Frage weitläufig besprochen wird u. a. m.

wo nur vom Diktieren die Rede ist, was oft noch durch die am Schlufs hinzugesetzten Worte وكتب فلان ausdrücklich angezeigt wird. So heifst es auch bei Ibn Hiśâm a. a. O. gerade bei der Erzählung des Friedensvertrages فبينا رسول الله صلعم يكتب الكتاب هو وسهيل الخ, wo doch auch nur das mittelbare Schreiben am Platze ist. Die Einschiebung eines بيده aus Irrthum oder aus Absicht wäre ebenso leicht zu erklären, wie die anderweitige Entstellung dieser Tradition.

Eben so Wenig beweist eine andere Ueberlieferung. Muḥammed soll auf dem Sterbebette Rohr und Schreibtafel gefordert haben, um Etwas niederzuschreiben, das die Muslimen vor allem Irrthum bewahren würde [1]). Aber diese von Ibn 'Abbâs ausgehende Tradition wird durch eine andere, die Tendenz unverhüllt darlegende verdächtig gemacht, in welcher 'Âiśa die Fabel erzählt, Muḥammed habe damit den Abû Bekr schriftlich zu seinem Nachfolger ernennen wollen [2]). Es ist daher nicht unmöglich, dafs diese ganze, bei Ibn Hiśâm fehlende Tradition zur Vertheidigung des Nachfolgerechtes Abû Bekr's geschmiedet ist; wenn das aber auch nicht der Fall ist, so können doch auch hier die Worte »auf dafs ich schreibe« soviel bedeuten als »damit ich diktiere«; und wir haben wieder keinen festen Boden.

Auch aus dem Qorân selbst erhalten wir über diesen Punkt keine Sicherheit. Ich hatte früher aus Sur. 96, 1 اقْرَأْ geschlossen, Muḥammed müsse des Lesens kundig gewesen sein. Aber das Wort قرأ wird nicht blofs vom eigentlichen Lesen, sondern auch vom Vortragen aus dem Gedächtnifs gebraucht [3]). Mehrmals heifst es in Traditionen, Muḥammed habe Etwas gesagt und ثمّ قرأ, wo nur vom Recitieren von

---

[1]) Bh. im كتاب المغازى. Muslim II, 78 f. Miśk. 540; vergl. Weil 329, Caussin III, 321.

[2]) Muslim II, 457 und darnach Miśk. 547.

[3]) Vergl. Zeitschr. d. D. M. G. X, 4 f. Itq. 254 f. Spr. 96, Anm. 2.

Qorânstellen aus dem Gedächtnifs die Rede sein kann. Eben so heifst es Muslim I, 80 فقرأها رسول الله صلّعم ثلاث مرارًا, wo nur von einem gewöhnlichen Ausspruch geredet wird; in der Parallelstelle S. 81 steht dafür قال. Diese Bedeutung, welche das Verbum قرأ in vielen Qorânstellen hat, welche in der Redensart قرأ على فلان السلام [1]) oder قرأ فلانا السلام [2]) sehr gewöhnlich ist, stimmt ganz zu der Etymologie, nach welcher es eigentlich »rufen« bedeutet. So ist nun auch Sur. 96, 1 zu erklären, wie wir unten sehen werden.

Wir sehen also, die Gründe dafür, dafs Muhammed lesen und schreiben konnte, sind sehr schwach; wie steht es denn nun mit den Gründen, durch die man gewöhnlich das Gegentheil beweist? Der Hauptgrund ist hier der, dafs Muhammed Sur. 7, 156 u. 7, 158 النبىّ الأُمّىّ genannt wird, welche Worte fast bei allen Auslegern als »der des Lesens und Schreibens unkundige Prophet« erklärt werden. Wenn wir aber alle Qorânstellen, an denen أُمّىّ vorkommt, genau vergleichen, so sehen wir, dafs es überall im Gegensatz zu den اهل الكتاب steht, d. h. nicht den der Schreibkunst Kundigen, sondern den Besitzern (resp. Kennern) der heiligen Schrift; Sur. 2, 73 heifst es sogar: auch unter den Juden gäbe es اُمّيّون, welche von der Schrift nur Wenig verständen. Das Wort mufs bei Muhammed daher den auch sonst oft hervorgehobenen Umstand bezeichnen, dafs er mit den alten heiligen Büchern nicht bekannt sei und die Wahrheit nur durch Inspiration kenne, bedeutet aber nicht den, der überhaupt nicht lesen und schreiben kann [3]). Ferner sagt er

[1]) Ḥamâsa 604.

[2]) Muaṭṭa' 175; Waq. 189 und oft. Der türkische Qâmûs erklärt die Redensart durch فلان كمسيه لسانا تحيّت وسلام ابلاغ ايلدى „er überbrachte Jemandem mündlich einen Grufs."

[3]) Ummî ist abzuleiten von Umma, also = $\lambda\alpha\ddot{\iota}\varkappa\acute{o}\varsigma$, cfr. gôjîm, wie die Juden die ihrer Schriften nicht kundigen Völker nennen, un-

Sur. 29, 47, er habe vor der Offenbarung des Qorâns kein Buch gelesen; aber diese auch an und für sich nicht sehr bestimmten Worte kann der, welcher behauptet, dafs Muḥammed dies doch gethan habe, als ein Zeugnifs in der eignen Sache verwerfen. Endlich wird behauptet, Muḥammed habe bei der ersten Offenbarung dem Engel auf den Befehl اِقْرَأْ geantwortet ما انا بقارِئ[1]; aber auch dies hat keine grofse Bedeutung, da diese ganze Tradition zu sehr ausgeschmückt ist[2], und da Andere dafür haben ما اقرأ oder فما اقرأ oder وما اقرأ »was soll ich denn lesen?« [3]).

So haben wir denn auf beiden Seiten nur Scheingründe. Ebenso wenig werth sind die Angaben, dafs Muḥammed zwar habe schreiben können, aber nur ein wenig und nicht gut. So sagt er in einer Gestalt der Tradition über die erste Offenbarung »er könne nicht gut lesen« [4]), und in jener Erzählung über den Vertrag von Ḥudaibiya sagen Einige ليس يُحْسِنُ يَكْتُبُ فكَتَبَ »er konnte zwar nicht gut schreiben, aber schrieb doch« [5]). Beide Varianten geben sich eben zu deutlich als schwächliche Vermittlungsversuche eines unkritischen

---

ter denen sie leben. Die Etymologien, welche die Muslimen von Ummî geben, können wir mit Stillschweigen übergehen.

[1]) Die Belegstellen siehe unten.

[2]) Dagegen ist Sprenger's Auslegung, durch welche er die Beweiskraft dieser Worte aufheben will, indem er sagt „ich bin nicht lesend“ bedeute nur „ich lese nicht“, keineswegs „ich kann nicht lesen“ (95 Anm.), unstatthaft. Wie es His. 226 كان عمر كاتبًا und öfter in Traditionen heifst لست كاتبا, wo nur vom Schreibenkönnen die Rede sein kann, so sind dem Sinne der Erzählung nach auch diese Worte aufzufassen. Und so übersetzen sie die türkischen Mawâh. ladun. richtig durch اوقيوجى دكلم, „non sum lector“ (S. 27).

[3]) Vergl. His. 152 und das Original Aṭṭabarî's (im Journ. of as. soc. of Bengal XIX, 115.) Andere verbinden Beides, wie Tab. (چه چيز بخوانم كه خوانندہ نيستم) und Itq. 53.

[4]) Weil S. 50.

[5]) Bh. Misk. 347 F. zu Sur. 48, 25.

Kopfes zwischen den beiden entgegengesetzten Ueberlieferungen zu erkennen.

Von allen sichern Angaben verlassen und nicht im Stande, über diesen wichtigen Punkt Etwas a priori zu bestimmen, da wir wissen, dafs die im Ḥijâz neue Schreibkunst Einzelnen bekannt war, Andern nicht, müssen wir uns also mit den freilich sehr wichtigen Resultaten begnügen, 1) dafs Muḥammed selbst für einen des Schreibens und Lesens nicht Kundigen gelten wollte, daher er den Qorân und seine Briefe durch Sekretäre schreiben und sich die an ihn gerichteten Briefe durch Andere vorlesen liefs [1]. 2) dafs er auf keinen Fall die Bibel oder andere grofse Werke gelesen hat. Freilich will ihn Sprenger durchaus zum Schriftgelehrten machen. So erklärt er es für gewifs [2], dafs Muḥammed ein Buch über Dogmen und Legenden [3]) mit dem Titel اساطير الاوّلين gelesen habe; das heifse (nach einer schon von Freitag im Arabischen Lexikon gegebenen Etymologie) *ἱστορίαι*, Geschichten der Alten; die Formen أفاعيل und افاعل [4]) seien ja bei Fremdwörtern sehr häufig. Eine eigenthümliche Beweisführung! Wenn Fremdwörter, die sich schwer in das semitische Dreiradikalsystem fügen, im Plural wie vierkonsonantige Nomina behandelt werden, sollen darum alle Pluralformen auf افاعيل مفاعل u. s. w. fremden Ursprung andeuten? Hat nicht eine Masse von im Sinne ähnlichen Wörtern dieselbe Form wie اساطير, z. B. اقاويل, احاديث, اهاج, اغانٍ, اماديح u. s. w.? Wie diese am richtigsten als Doppelplurale zu bezeichnen sind [5]),

---

[1]) Vergl. Waq. 202.

[2]) S. 99 f.

[3]) Näheres über dessen angeblichen Ursprung u. s. w. siehe ebend. Anm. 3.

[4]) Soll heifsen فَعاليل und فَعالِل, da nur diese Formen auf بطاربق u. s. w. passen.

[5]) Z. B. حديث, احداث, احاديث. Gewöhnlich sieht man sie als Plurale der Formen أُفْعُولة oder أَفْعالة an, die aber in der

so ist auch اساطير ein Derivat von سطر [1]) »Gschriebenes«, also Asâṭîr alauwâlîn, »das Geschreibsel«, »die Fabeln der Alten«, »Ammenmährchen.« So nannten die Quraišiten Muḥammeds erbauliche, ihnen aber langweilige Erzählungen und Lehren, gerade wie der Qorân selbst die 'Âditen des Propheten Hûd Reden خلق الاوّلين nennen läfst, worunter Sprenger von Rechts wegen auch den Namen eines Buchs suchen müfste. Ueberhaupt wäre es gänzlich gegen die Art des sich nur auf seine innern Offenbarungen berufenden Propheten, ein allgemein gekanntes [2]) Buch zu benutzen, und nun gegen die Beschuldigung eine unnütze Vertheidigung zu führen. Auch würde Muḥammed, wenn er ein Buch meinte, wohl nicht gesagt haben, »dies ist nur As.«, sondern »dies ist من اساطير الاوّلين«. Noch weniger Sinn hat es, wenn Sprenger sogar die صحف ابرهيم (Sur. 53, 37 f.; 87, 19), d. h. die nach Muḥammeds Auffassung dem Abraham, wie dem Moses, gegebenen Offenbarungen, für ein von jenem benutztes Buch erklärt. Er sollte also leichtsinnig seine eigenen Quellen aller Welt genannt haben!

Wir müssen also dabei bleiben, Muḥammed die Be-

alten Sprache sehr selten sind (vgl. أُحْدُوثة in Wright's Opuscula arabica S. 114 Zeile 4). Solche Ableitungen von اساطير finden sich in den Kommentaren zu Sur. 6, 25, im Ṣiḥâḥ und Qâmûs s. v. Jedoch wird meistens auch die Auffassung als Pluralis pluralis hinzugefügt. (Vergl. Bh. im كتاب التفسير).

[1]) Die Grundbedeutung von سطر ist Reihen, Ordnen. vergl. שֹׁטֵר (der „Ordner“, nicht „Schreiber“, wie es die Uebersetzer auffassen) מִשְׁטָר, مُسَيْطِر oder مصيطر, سَطْر, Linie. مِسْطَرة, Lineal; vergl. auch סדר, syrisch Sedrâ ܣܶܕܪܳܐ u. s. w. Daraus entwickelt sich die Bedeutung Schreiben (syrisch S'ṭâr ܫܛܳܪ, chirographon), die im Qorân häufig vorkommt, z. B. Sur. 17, 60; 52, 2; 61, 1 u. s. w. Gänzlich verfehlt ist es natürlich, wenn Sprenger die ganze, schon im Pentateuch so häufige Wurzel als Denominativ von *ἱστορία* auffafst. (Journ. of as. soc. of B. XX. 119.)

[2]) Das müfste dies Buch gewesen sein, da Asâṭîr al'auwalîn neun Mal im Qorân zu ganz verschiedenen Zeiten erwähnt werden.

nutzung schriftlicher Quellen abzusprechen, während er ohne Zweifel die wesentlichsten Stücke seiner Lehre durch mündliche Nachrichten von Juden, und zum Theil auch von Christen erhielt. Zu diesen mündlichen Quellen fügt Sprenger noch den Zaid b. ʿAmr b. Nufail, der nach einigen leider von ganz islâmischem Standpunkt aus gemodelten Nachrichten [1]) längere Zeit vor Muḥammeds Auftreten gegen den Götzendienst der Mekkaner geeifert hatte. Es ist sehr wahrscheinlich, daſs Muḥammed durch diesen Mann, vielleicht zum ersten Male, Anregung zum Nachdenken über die Religion empfing; das Einzelne ist uns jedoch nicht bekannt. Jedenfalls geht Sprenger [2]) viel zu weit, wenn er aus der uns überlieferten Gestalt von Zaid's Predigt, welche viel Aehnlichkeit mit dem Qorân hat, schlieſst, Muḥammed habe »nicht bloſs seine Lehre, sondern auch seine Ausdrücke« von jenem geborgt. Denn jene Rede trägt so offenbar das Gepräge einer aus Qorânstellen zusammengesetzten Erdichtung eines Muslims, daſs wir auf sie so wenig geben dürfen, wie auf die zahlreichen unechten Gedichte Zaid's, die bei Ibn Hiśâm und im Kitâb al'aġânî vorkommen. Ueberhaupt wäre es höchst wunderbar, wenn nicht allein Muḥammed die Reden Zaid's so wörtlich auswendig gelernt hätte, daſs er sie nachher in den Qorân hätte hineinsetzen können, sondern auch daneben noch ein Anderer dieselben Reden in ihrer Urgestalt auf die Nachwelt gebracht hätte.

Eine nicht unbedeutende Quelle für die Lehre Muḥammeds war auch der alte Glaube seines Volkes. Kein Reformator kann sich von der Lehre, in der er aufgewachsen ist, völlig lostrennen; so blieb auch bei dem Stifter des Islâms

---

[1]) Siehe über ibn His. 145 ff. Bh. (كتاب فضائل اصحاب النبى). Aġânî. Ibn Qutaiba 29. Almasʿûdî, übersetzt von Sprenger, 140 f. Vgl. Spr. 41 ff. Caussin I, 323. Wir müssen immer bedenken, daſs auf alle diese Nachrichten das Bestreben stark einwirkte, den Islâm als eine alte, schon vor Muḥammed vorhandene göttliche Lehre darzustellen.

[2]) S. 95 und 98.

mancher alte Aberglaube (z. B. über die Jinn), manche religiöse Anschauung aus der Zeit der جاهلية haften. Anderes behielt er mehr oder weniger bewufst bei; die Gebräuche bei der Ka'ba und dem Ḥajj hatte er durch die — beiläufig bemerkt, den alten Arabern völlig unbekannte — Annahme von dem Abrahamischen Ursprung derselben seiner Lehre angepafst. Manche alte arabische Sagen, wie die uns in alten Gedichten[1]) noch vielfach in kurzen oder verkürzten Andeutungen bezeugten von 'Âd und Ṯamûd, vom سيل العرم u. s. w., nahm er auf, änderte sie aber nach seinen jüdischen Prophetengeschichten gänzlich um, so dafs wenig Ursprüngliches überblieb[2]).

Aus so verschiedenen Stoffen bildete sich in Muḥammed die neue Religion, welche die ganze Welt erschüttern sollte. Was er selbst positiv dazu that, war unbedeutend gegen das Fremde bis auf die zweite Grundlehre des Islâms محمد رسول الله, die Ueberzeugung, dafs er von Gott bestimmt sei, die wahre Lehre zu verkünden. Aber so bedeutend dieser Gedanke ist, durch den erst die Bildung der neuen Religion möglich wurde, so hat Rénan doch Recht, wenn er diese selbst »die am wenigsten originelle Schöpfung des religiösen Geistes« nennt[3]).

B) Ueber die Offenbarungen Muḥammed's.

Muḥammed gab vor, seine Offenbarungen durch den heiligen Geist الروح, روح القدس[4]), den er als einen Engel auffafst und in medînischen Sûren auch جبريل »Gabriel« nennt[5]), zu empfangen. Doch geschah dies nicht immer auf

---

[1]) Auch in geographischen Namen.

[2]) Eine Schöpfung Muḥammeds scheint z. B. der Prophet Ṣâliḥ zu sein, von dem wir sonst keine Spur antreffen

[3]) Rev. d. d. Mondes XXI.

[4]) רוּחַ הַקֹּדֶשׁ.

[5]) Sur. 2, 91. Muḥammed sprach wahrscheinlich جَبْرِيل (wie

dieselbe Weise. Ehe wir jedoch diese Weisen genauer aufzählen, bemerken wir, dafs die Muslimen mit dem Worte وَحْى, Offenbarung, nicht blofs den Qorân bezeichnen, sondern jede Inspiration des Propheten, jeden göttlichen Befehl an ihn, auch wenn die Worte desselben nie als qorânisch verkündigt sind [1]). Die meisten der von ihnen aufgezählten Offenbarungsarten betreffen eben die nicht qorânische Offenbarung [2]). Ueber die Eintheilung derselben giebt es nun abweichende alte Traditionen, die erst später vom dogmatischen Gesichtspunkt aus zu einem künstlichen System verbunden sind. Auf die Frage, in welcher Weise ihm die Offenbarungen gegeben würden, soll Muhammed der 'Âïša geantwortet haben, bald vernähme er ein Gedröhn wie von einer Glocke, dies griffe ihn am meisten an; wenn aber der Engel sich entfernte, hätte er die Offenbarung empfangen; bald unterredete er sich mit dem Engel wie mit einem Menschen, so dafs er seine Worte leicht verstände [3]). Die Spätern aber, die noch einige andere Ueberlieferungen hinzunehmen, unterscheiden noch mehr Arten. Im Itqân 103 werden folgende aufgezählt: 1) Offenbarungen unter Glockenton, 2) durch Inspiration des heiligen Geistes in Muhammeds Herz, 3) durch Gabriel in Menschengestalt, 4) von Gott unmittelbar entweder im Wachen, wie bei der Himmelfahrt, oder im Traum. Hiermit stimmt ziemlich ein Schriftsteller, dem Sprenger 154 folgt. Aber in Almawâhib alladunîya [4]) werden

---

Ibn Katîr liest), oder mehr nach arabischer Form جِبْرِيل, da diese Wortgestalt (- -) in den Gedichten seiner Zeitgenossen am häufigsten ist; doch findet sich in einem Gedichte auf seinen Tod schon die dem Hebräischen genauer entsprechende Form جَبْرَئِيل (- ⏑ - -) im Reim, in den Anmerkungen zu His. S. 219; dieselbe kommt in einem Gedichte aus der Zeit Mu'âwiya's vor, Agânî 427 v.

1) Vgl. Itq. 102.

2) Ebend. 104

3) Muatta' 70. Bh. im Anfang. Muslim II, 430. Annasâî 106. Ibn Sa'd 208. Miśk. 514. Vgl. Weil 44. Muir II, 87.

4) Türkische Uebersetzung S. 29

diese Stufen (مرتبة) also aufgezählt: 1) Traum, 2) Inspiration Gabriels in des Propheten Herz, 3) Gabriel gleichend dem Daḥya[1]) b. Ḫalîfa Alkalbî, 4) Unter Glockengetön u.s.w., 5) Gabriel in seiner wahren Gestalt, die er nur zweimal gezeigt hat, 6) Offenbarung im Himmel, wie die Anordnung der fünf täglichen Gebete, 7) Gott persönlich aber verhüllt (من وراء حجاب), 8) Gott unmittelbar ohne Schleier sich offenbarend. Andere sollen noch zwei andere Stufen hinzufügen, nämlich: 1) Gabriel in der Gestalt eines andern Menschen, 2) Gott persönlich im Traume sich zeigend.

Man sieht leicht, daſs viele dieser Arten aus falsch erklärten Ueberlieferungen oder Qorânstellen entstanden sind. Dies geht schon daraus hervor, daſs die Muslimen von den frühesten Zeiten an sich darüber stritten, ob Muḥammed Gott gesehen und von hm persönlich Offenbarungen empfangen habe, oder nicht[2]). 'Âïša soll die, welche jenes behaupteten, mit den Zeichen des höchsten Unwillens für gottlos erklärt haben[3]). Dennoch erhielt sich diese Ansicht, die doch ganz gegen Muḥammed's Auffassung und nur aus falscher Erklärung einiger Stellen in Sur. 81 und besonders Sur. 53 entstanden ist. Andere suchten die Schroffheit jener Ansicht zu mildern, und zogen aus Sur. 53, 11 den Schluſs, der Prophet hätte Gott mit seinem Herzen (بقلبه oder بفؤاده) gesehen[4]).

Wie diese Art, so ist auch die zu streichen, in wel-

---

[1]) دَحْيَة oder دِحْيَة. Vergl. Aḏḏahabî (cod. Lugd. 325). Annawawî's biographisches Lexicon 239. Cod. Spreng. 282. So haben auch gute Handschriften und indische Drucke (z.B. die Šamâil 26) oft دَحْيَة.

[2]) Ueber die dogmatischen Fragen, die sich hieran knüpfen vgl. Mawâh. lad. 423 ff. Mišk. 493.

[3]) Bh. im كتاب التفسير zu Sur. 53 und im كتاب التوحيد. Muslim I, 127 ff. Tirm. 542 f. L. zu Sur. 6, 103. Vergl. Sprenger 122, Anm. 5.

[4]) Tirm. 543. Mišk. 493. Mawâh. lad. 427. B. zu Sur. 53, 11.

cher Gabriel dem Muḥammed in der Gestalt Daḥya's erscheint [1]). Denn obgleich einige Schriftsteller sagen, dies sei öfter oder meistens (في اعم الاحوال) [2]) geschehen, so ist doch diese ganze Ansicht erst aus einem Ereignisse des Jahres 5 nach der Flucht entsprungen, bei welchem das Heer den voraneilenden Daḥya für den Gabriel hielt [3]). So ist ferner Stufe 6 aus der Erzählung über die Himmelfahrt, Stufe 5 aus einer andern Erklärung von Sur. 81 und 53 entstanden.

Dagegen sind uns viele Angaben über die 4te Stufe erhalten. Muḥammed, erzählt man, ward beim Empfange der Offenbarung oft von einem schweren Anfall ergriffen, so dafs ihm der Schaum vor den Mund trat, das Haupt niedersank, das Antlitz blafs oder glühend roth ward; er schrie wie ein Kameelfüllen; der Schweifs troff dabei einst von ihm nieder, obgleich es winterliches Wetter war u. s. w. [4]). Dieser Anfall, von dem wir noch mehr Zeichen anführen könnten, wird von Alwâqidî 322 ein schweres Fieber بُرَحاء genannt; Weil aber hat zuerst bewiesen, dafs Muḥammed an einer Art Epilepsie litt, was schon die Byzantiner behauptet hatten [5]), während es einige Neuere leugne-

---

[1]) Vergl. hierüber Waq. 72. Ibn Sa'd Bd. X im Leben Daḥya's. Bh. im كتاب المناقب. Tab. L. u. Zam. zu Sur. 6, 8. Ibn Hajar no. 2378. Mehrere von diesen erwähnen, zu Gabriels Ehre, dafs Daḥya sehr schön gewesen sei.

[2]) Zam. a. a. O.

[3]) Vergl. His. 285 u. Weil Anm. 251.

[4]) Muaṭṭa' 70. His. 736. Waq. 322. Ibn Sa'd (Cod. Goth. Bd. I) S. 208. Bh. an mehreren Stellen. Muslim I, 672 f.; II. 116, 631. Annasâî 106. Miśk. 211, 514. Mabânî Cap. IV, u. s. w. Vergl. Weil Anm. 48 und im Journ. as. July 1842. Spr. 112.

[5]) Aufser den Byzantinern (Theophanes, Zonaras etc.) vergl. Canisii thesaurus ed. Basnage 1725, Bd. IV, 440. „Verlegung des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens Anno MCCC, Verdeudscht durch D. Mar(tin) Lu(ther) Wittenberg MDXLII Cap. XI. Hottinger Bibl. or. 14 sqq. Maracci zu Sur. 74, 1 u. s. w. u. s. w. Diese

ten[1]). An diesem Uebel scheint er schon von früher Jugend an gelitten zu haben[2]). Da die mit diesen und ähnlichen Krankheiten, welche auch auf den Geist leicht einen starken Einfluſs üben, Behafteten von den Arabern, wie von manchen andern alten Völkern, für besessen (مجنون) gehalten wurden, so scheint Muḥammed, der anfangs denselben Glauben hegte, später in diesen Krankheitsanfällen gerade eine besondere göttliche Einwirkung gesehen zu haben. Wahrscheinlich trafen ihn jene öfter, seitdem er als Prophet aufgetreten war, besonders in der ersten Zeit, in der sein Geist wild erregt war; doch traten sie auch nach der Flucht noch öfter ein[3]). Wenn er so, während er in tiefem Nachdenken war, plötzlich von der Ohnmacht ergriffen ward, von der ihm Nichts im Gedächtniſs blieb, als ein dunkles Getöse, da glaubte er, daſs eine göttliche Kraft in ihn führe; aber, wie wir oben sahen, die Offenbarung ward ihm erst deutlich, wenn ihn der Engel verlieſs[4]), d. h. wenn er nach der gewaltigen Aufregung zu klarem Bewuſstsein kam. Diese Anfälle, welche gewiſs durch die geistige Erregtheit, in der er sich oft befand, besonders begünstigt wurden, trafen ihn nach der Erzählung der Muslimen so-

---

Ansicht, welche man gegen die Prophetenwürde Muḥammed's geltend machte, scheint unter den orientalischen Christen sehr verbreitet gewesen zu sein.

[1]) Ockley. hist. of the Saracens. Sale zu Sur. 73. Gagnier I, 91. Caussin im Journ. as. 1830, S. 138.

[2]) Vergl. die Stellen, die unten bei Sur. 94 angeführt werden. Ein solcher Anfall scheint auch in dem von His. 117 (vergl. die Anmerkung dazu); Ibn Sa'd I, 147; Al'azraqî 105, 107; Muslim I, 217 erzählten Ereigniſs zu liegen, dem freilich die Muslimen eine andere Wendung geben.

[3]) Hierher gehört z. B. die Ohnmacht während der Schlacht bei Badr: His. 444; Waq. 65; Agânî s. v. وقعة بدر; vergl. Weil 157; Caussin im Journ. as. 1834, S. 124, wo diese Ohnmacht mit Unrecht für verstellt gehalten wird.

[4]) ويفصم عنّى وقد وعيتُ ما قال oder فأعى ما قال.

ten[1]). An diesem Uebel scheint er schon von früher Jugend an gelitten zu haben[2]). Da die mit diesen und ähnlichen Krankheiten, welche auch auf den Geist leicht einen starken Einfluss üben, Behafteten von den Arabern, wie von manchen andern alten Völkern, für besessen (مجنون) gehalten wurden, so scheint Muḥammed, der anfangs denselben Glauben hegte, später in diesen Krankheitsanfällen gerade eine besondere göttliche Einwirkung gesehen zu haben. Wahrscheinlich trafen ihn jene öfter, seitdem er als Prophet aufgetreten war, besonders in der ersten Zeit, in der sein Geist wild erregt war; doch traten sie auch nach der Flucht noch öfter ein[3]). Wenn er so, während er in tiefem Nachdenken war, plötzlich von der Ohnmacht ergriffen ward, von der ihm Nichts im Gedächtniss blieb, als ein dunkles Getöse, da glaubte er, dass eine göttliche Kraft in ihn führe; aber, wie wir oben sahen, die Offenbarung ward ihm erst deutlich, wenn ihn der Engel verliess[4]), d. h. wenn er nach der gewaltigen Aufregung zu klarem Bewusstsein kam. Diese Anfälle, welche gewiss durch die geistige Erregtheit, in der er sich oft befand, besonders begünstigt wurden, trafen ihn nach der Erzählung der Muslimen so-

Ansicht, welche man gegen die Prophetenwürde Muḥammed's geltend machte, scheint unter den orientalischen Christen sehr verbreitet gewesen zu sein.

[1]) Ockley. hist. of the Saracens. Sale zu Sur. 73. Gagnier I, 91. Caussin im Journ. as. 1839, S. 138.

[2]) Vergl. die Stellen, die unten bei Sur. 94 angeführt werden. Ein solcher Anfall scheint auch in dem von Hiš. 117 (vergl. die Anmerkung dazu); Ibn Sa'd I, 147; Al'azraqî 105, 107; Muslim I, 217 erzählten Ereigniss zu liegen, dem freilich die Muslimen eine andere Wendung geben.

[3]) Hierher gehört z. B. die Ohnmacht während der Schlacht bei Badr: His. 444; Waq. 65; Aġânî s. v. وقعة بدر; vergl. Weil 157; Caussin im Journ. as. 1834, S. 124, wo diese Ohnmacht mit Unrecht für verstellt gehalten wird.

[4]) فيفصم عنّى وقد وعيتُ ما قال oder فأعى ما قال.

wohl bei der Offenbarung von Qorânstellen [1]), wie bei göttlicher Entscheidung über andere Dinge [2]).

Aus diesem krankhaft bewegten Körper- und Geisteszustande sind die Visionen und Träume zu erklären, die ihn über die menschlichen Verhältnisse emporhoben. Am bekanntesten ist hiervon die Nachtreise (الاسرآء) oder die Himmelfahrt (المعراج), die, wie wir unten beweisen werden, ein Traum war. Dafs die Nachrichten über diese Seelenbewegungen richtig sind, davon zeugen am besten die phantastischen wilden Qorânstücke, die Muḥammed vorzüglich in den ersten Jahren seiner Prophetie von sich gab.

Wir dürfen dabei nicht aufser Acht lassen, dafs ein grofser Theil dieser Offenbarungen in der Nacht entstanden zu sein scheint [3]), während welcher der Geist für phantastische und Gemüthseindrücke weit empfänglicher ist, als beim Tageslicht. Wir wissen ja sicher, dafs Muḥammed in früherer Zeit sehr oft die Nacht wachend mit Andachtsübungen hinbrachte (تهجّد) und viel fastete; durch Fasten aber wird das Visionsvermögen sehr erhöht, wie die neuere Physiologie (Joh. Müller) erkannt hat.

Aber freilich wird schon ein flüchtiger Leser leicht einsehen, dafs nicht der ganze Qorân so im höchsten Grade der Ekstase entstanden sein kann. In mannigfachen Abstufungen kommt der Geist von jener bis zum einfachen angestrengten Nachsinnen. Ueberhaupt konnte Muḥammed in der heftigen Erregung nicht ganze Theile des Qorâns, sondern nur einzelne Worte und Gedanken zu vernehmen glauben. Gröfsere Qorânstücke können wenigstens die Form, in der

---

[1]) Vergl. z. B. die Tradition 'Omar's: F. zu Sur. 23, 1. Tirm. 522. Miśk. 522. Zam. am Ende von Sur. 23.

[2]) Vgl. z. B. die Tradition Ja'lâ's bei Bh. im كتاب المغازى und كتاب فضائل القران; auch Mabânî IV.

[3]) Sicher ist dies z. B. von Sur. 73, 1 ff., wahrscheinlich von Sur. 74, 1 ff. u. s. w. Itq. 45 behauptet, der gröfste Theil des Qorâns sei am Tage geoffenbart.

sie sich erhielten, erst bekommen haben, wenn sein Geist wieder ruhiger war. Mit der Zeit verlor überhaupt seine ungeheure Erregbarkeit sehr an Kraft; daher werden die Sûren immer ruhiger. Anfangs bewegt sie noch eine gewisse poetische Kraft, später werden sie immer mehr zu bloſsen Aussprüchen eines Lehrers und Gesetzgebers, obgleich er die Form stets beibehielt, Gott selbst redend einzuführen. Die Art der Offenbarung, in welcher »der Engel ungesehen sein Herz inspiriert«, ist die häufigste im Qorân, wenn auch die Muslimen damit weniger den Qorân, als die anderen Offenbarungen bezeichnen wollen.

Nun vermuthet aber Weil[1]), daſs Muḥammed einige Offenbarungen geradezu von einem Menschen erhalten habe, durch den er getäuscht sei. Er meint, die Verse, in denen Muḥammed angeredet wird, lassen sich kaum anders erklären, wenigstens in der früheren Zeit. Dazu hält er die Angabe, daſs Gabriel dem Daḥya ähnlich gewesen sein soll. Aber diese Ansicht ist durchaus nicht zu billigen. Daſs Muḥammed von Gott angeredet wird, streitet durchaus nicht mit der ganzen Weise seiner prophetischen Rede, am wenigsten in der frühsten Zeit, in der er oft genug Engel erblickt haben mag. In den spätern Sûren behielt er diese, wie andere, Formen schon aus Gewohnheit bei. Nun sind aber die meisten Stellen, durch die Weil seine Ansicht zu beweisen sucht, aus ziemlich späten Sûren. Muḥammed hätte also den Betrug bis kurz vor der Flucht gar nicht gemerkt! Wie sollen wir uns überhaupt denken, daſs ein Reformator — denn als solcher wäre doch der eigentliche Urheber jener Verse anzusehen — statt selbst aufzutreten, einen leicht zu betrügenden Menschen aufgesucht hätte, um ihn durch Täuschungen, die der Wahrheit ihren Werth nehmen würden, zur Verkündigung seiner Lehren zu bewegen? Wenn Weil nun meint, jene Verse lieſsen sich nicht mit der Wahrhaftigkeit vereinigen, von der Muḥammed anfangs durchdrungen gewesen

---

[1]) Anm. 598 und K. 57 ff.

sei, so entsteht das Dilemma: entweder hat der unbekannte Verfasser nur jene Verse gemacht, die an und für sich bedeutungslos sind: oder auch andere, die, wenn sie von ihm sind, ebenso wahr erscheinen müssen, als wenn sie von Muḥammed selbst stammen; also entsteht bei einer solchen Auffassung derselbe Konflikt. Ganz unpassend ist hier endlich die Herbeiziehung Daḥya's. Denn dieser Mann, der durchaus keine hervorragende Rolle spielte, war nur zufällig zu der Ehre gekommen, als dem Gabriel ähnlich angesehen zu werden[1]; er war sogar noch längere Zeit nach der Flucht ein Heide, der als Kaufmann umherwanderte[2], und also früher in keiner engeren Beziehung zu Muḥammed gestanden haben kann.

Die Länge der einzelnen Offenbarungen ist sehr verschieden. Die Traditionen schwanken über diesen Punkt, wie über so viele andere, sehr stark. Einige behaupten, der Prophet habe den Qorân in einzelnen Buchstaben und Versen (آيةً آيةً وحرفًا حرفًا) erhalten, mit Ausnahme von Sûra 9 und 12, die je auf einmal geoffenbart seien[3]. Nach Andern sollen jedesmal ein oder zwei Verse[4], nach Anderen ein bis fünf oder noch mehr[5], nach Andern fünf bis zehn oder mehr oder weniger[6], nach Andern endlich immer fünf[7] geoffenbart sein. Dazu kommt noch, dafs es von manchen Sûren heifst, sie seien auf einmal vom Himmel herabgekommen, z. B. von Sûre 6[8] und anderen[9]. Am ungenausten drückt

[1]) Siehe oben S. 18.

[2]) Siehe unten bei Sur. 62.

[3]) Zam. und B. zu Sur. 9 am Ende.

[4]) L. zu Sur. 2, ١٨١.

[5]) Itq. 98.

[6]) Ebend.

[7]) Itq. 99.

[8]) L. u. B. zu Sur. 6. Cod. Lugd. 674 (ein masorethisches Buch aus dem Ende des 5ten Jahrhunderts). Ḫamîs (Cod. Goth. 279. f. 10r). Itq. 19. Aber diese Tradition wird Itq. 84 f. für unzuverlässig (ضعيف) erklärt.

[9]) Itq. 84 f.

sich darüber Alkalbî aus [1]: ثمّ [اى بعد ان نزل جبريل بالقران الى السمآء الدنيا] نزل به بعد ذلك يومًا بيوم آيةً واثنتين وثلاثا وسورةً. Um diese leicht noch zu vermehrenden Widersprüche, aus denen man sehen kann, wie wenig in diesen Dingen auf die Tradition zu geben ist, abzuschliefsen, will ich die Worte des Abû 'llait Assamarqandî zu Sur. 6 hierhersetzen: قال شَهْر بن حَوْشَب نزلت الانعام جملةً واحدةً وهى مكّيّة غير آيتين. Also alle Verse zugleich geoffenbart und doch zwei anderswo als die übrigen!

Wenn wir nun aber den Qorân unbefangen lesen, so werden wir erkennen, dafs immer mehrere Verse zusammenhängen, dafs oft die Zahl der unzweifelhaft zusammen geoffenbarten reichlich grofs ist, und dafs selbst viele Sûren — nicht blofs die ganz kleinen, die wohl Niemand zerreifsen möchte, sondern auch ziemlich lange, wie z. B. Sur. 12 — auf einmal entstanden sein müssen. Einzelne Sûren sind wohl disponiert und haben nicht nur einen ordentlichen Eingang, sondern selbst einen gehörigen Schlufs. Im Ganzen ist jedoch die Redeweise des Qorâns sehr springend, so dafs der Zusammenhang nicht immer klar zu Tage liegt, und man leicht in Gefahr kommt, Zusammengehöriges zu trennen. Freilich dürfen wir aber nicht leugnen, dafs auch manche Offenbarungen sehr kurz waren. Die einzelne Untersuchung mufs hier aus der genauesten Beobachtung des Zusammenhanges den ursprünglichen Zustand wieder zu erkennen suchen. Die falsche Ansicht der Muslimen über die ursprüngliche Kürze der Offenbarungen kann aus verschiedenen Ursachen entstanden sein. Man wufste, dafs manche (besonders medinische) Gesetze sehr kurz gewesen waren, und schlofs daraus auf die übrigen; man hatte oft von eng zusammenhängenden Versen verschiedene Traditionen über die Veranlassung und mufste sie sich so als ursprünglich getrennt denken; man hörte wohl auch gröfsere

---

[1]) Im cod. Spr. 404.

Stücke durch einzelne Verse (etwa den Anfangsvers) bezeichnen und verstand dies nun falsch so, als wäre nur von jenen einzelnen Versen die Rede. Endlich mag noch der Glaube, Muhammed habe alle Qorânverse während der epileptischen Zufälle erhalten, die man sich doch nicht als lange anhaltend denken durfte [1]), mit zu der Ansicht beigetragen haben, dafs ihm jedesmal nur wenige inspiriert seien.

Uebrigens hat Muhammed öfter Qorânstellen, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, zusammengesetzt oder ineinander gefügt. Bei einigen Stellen ist dies sehr deutlich, bei andern können wir es vermuthen, an andern endlich mag es uns ganz verborgen bleiben; denn wer wollte sich getrauen, Verse, die in Zeit und Sprache nur wenig verschieden sind, immer zu trennen, nachdem sie der Verfasser verschmolzen hat?

Eine einzelne, für sich bestehende Offenbarung nannte Muhammed Sûra oder Qorân. Jenes Wort, zu dessen Erklärung die Muslimen sich viele vergebliche Mühe gegeben haben [2]), ist das hebräische שׁוּרָה, d. h. eigentlich eine Reihe von Steinen in der Mauer, dann eine Linie in Büchern und Briefen; so konnten daher leicht die einzel-

---

[1]) Vergl. Spr. 152, Anm. 4.

[2]) Man leitet es entweder von der Wurzel سور ab und erklärt es als Erhabenheit, Stufe, رتبة (eine Bedeutung, die übrigens dem Worte سُورة durch mehre Belegstellen aus alten Dichtern gesichert ist; vgl. das häufigere سَوْرة), indem nämlich eine immer noch erhabener sein soll, als die andere; oder man läfst es von سأر abstammen, indem man das Hamza für erweicht erklärt, während Andere wirklich سُؤْرة sprechen sollen. Dann soll es bedeuten البقيّة من الشيء والقطعة منه. (Man beachte wohl, dafs Worte aus dieser Wurzel in keiner semitischen Sprache einen „Theil“, „Abschnitt“, überhaupt bedeuten, sondern nur den übrig bleibenden) Vgl. L. zu Sur. 24, 1. Zam. u. B. zu Sur. 2, 21. Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 25 r. Ṣiḥâḥ und Qâmûs s. v. Itq. 121.

nen Abschnitte des Qorâns genannt werden, die zwar häufig mit den jetzigen Sûren zusammenfallen, aber nicht immer. قُرْآن oder mit Erweichung des Hamza قُرَان[1]) ist aus der arabischen Wurzel قرأ abgeleitet, deren Infinitiv es eigentlich ist[2]), nach der Analogie der rabbinischen Worte קְרָא, מִקְרָא, und bedeutet 1) einen einzelnen Abschnitt der Vorlesung[3]), 2) mehrere oder alle zusammen[4]), eine Bedeutung, die nachher allein herrschend ward, indem man so die von Muḥammed's Nachfolgern veranstaltete Sammlung der Offenbarungen nannte[5]).

Dagegen bedeutet فُرْقَان nicht eigentlich ein Buch selbst, sondern bezeichnet als Abstractum die Offenbarung und wird daher sowohl für die Inspirationen Muḥammed's, wie die anderer Propheten (z. B. Sur. 21, 49) gebraucht[6]).

[1]) So sprach wahrscheinlich Muḥammed selbst aus, da die Ḥijâziten die Erweichung des Hamza liebten (siehe unten). So heifst es bei Ḥassân b. Ṯâbit (His. 526) جَحَدوا القُرَانَ وكَذَّبوا بِمُحَمَّدِ (– ⏑ ⏑ –). So las Ibn Kaṯîr im Qorân, und daher findet sich in alten kûfischen Handschriften wol قرن (d. i. Qurân, nicht Qur'ân). Uebrigens hat Ka'b b. Zuhair القُرْآن His. 891.

[2]) Sur. 17, 80; 75, 17. So ein Dichter bei Ibn Qutaiba 99: يُقَطِّعُ الليلَ تسبيحًا وقُرْآنَا (mit Lobpreisen und Qorânlesen), und mehr Beispiele siehe im Ṣiḥâḥ und Qâmûs, Ibn 'Aṭîya, Alqurṭubî a. a. O., Mabânî III.

[3]) Sur. 72, 1; 10, 62.

[4]) Sur. 15, 87; 17, 81; 25, 34.

[5]) Es sei hier noch bemerkt, dafs einige Muslimen قُرَان nicht von قرأ „lesen", sondern von der Bedeutung „vereinigen, sammeln" ableiten (vergl. قَرَن, قَرِّ, קָרָה, קְרִיָּה u. s. w.), so dafs es das die einzelnen سُوَر Verbindende bedeuten soll. Dies war die Ansicht Qatâda's (Ibn 'Aṭîya) und Abû 'Ubaida's (Ṣiḥâḥ s. v.). Vergl. Qâmûs. Itq. 118 f.

[6]) Dies von den Juden genommene Wort bedeutet bei ihnen, wie im Syrischen und Aethiopischen (farqân), „Befreiung, Errettung

Der Stil des Qorâns ist nach den verschiedenen Zeiten sehr verschieden, so dafs wir besser unten bei der Behandlung der einzelnen Perioden davon reden. Denn während einzelne ältere Theile wild aufgeregt oder ruhig erhaben sind, finden wir in andern eine sehr gewöhnliche, breite, fast ganz prosaische Sprache, so dafs beinahe Nichts für alle im Allgemeinen gilt, als dafs — mit ganz geringen Ausnahmen — Gott immer selbst redend eingeführt wird, und dafs sich überall eine gewisse rhetorische Farbe zeigt. Denn das müssen wir vor Allem festhalten, dafs der Qorân weit mehr rhetorisch, als poetisch ist. Wenn auch auf die Erzählungen, durch welche die Muslimen die Unbekanntschaft ihres Propheten mit der heidnischen Dichtkunst zu beweisen suchen, wenig Gewicht zu legen ist[1]), da sie nur ein Ausflufs der Qorânworte ما هو بشاعر sind, so war doch seine ganze geistige Anlage weit mehr auf das Didaktische und Rhetorische gerichtet, als auf das rein Dichterische. Daher kam es denn, dafs er zu einer Zeit, wo die gröfsten arabischen Dichter, ein Amra-alqais, Aśśanfarâ, Annâbiga Addubyânî, Al'a'śâ u. s. w., blühten oder eben gestorben waren, wo fast Jedermann mit Leichtigkeit einen gefälligen Vers machen konnte, einen Hassân b. Tâbit allen anderen Dichtern vorzog und die Gedichte des Umaiya b. Abî'ssalt bewunderte[2]), obgleich derselbe seine Lehre nicht annahm, da in ihnen christliche An-

Heil"; so gebraucht es Muhammed zweimal in Sur. 8 (v. 29 u. 42). Daraus entwickelt sich leicht die Bedeutung „göttliche Erleuchtung, Offenbarung", die das Wort vielleicht schon bei den medînischen Juden hatte, und in der es Hassân b. Tâbit gebraucht (His. 518):

فجاء بفرقان من الله منزل
مبينة آياته لذوى العقل

Auch über die Ableitung dieses Wortes findet sich bei den Muslimen viel Falsches. Vergl. Bh. zu Sur. 24, ١, die Lexika u. s. w.

[1]) Vergl. His. 882 und Agânî 338 v. (s. v. تحسبم).

[2]) Vergl. Muslim II, 399 f. Miśk. 401. Śamâil. Agânî s.v.

schauungen[1]) und rhetorischer Wortprunk[2]) die Stelle wahrer Poesie vertreten. Muḥammed selbst scheint nur ein einziges Mal in seinem Leben unwillkührlich ein Verspaar der einfachsten Gattung gemacht[3]) und nur selten fremde Verse im Munde geführt zu haben[4]).

Aber alle arabische höhere Rede, die nicht geradezu aus Versen bestand, pflegte eine bestimmte Form an sich zu tragen, die des sogenannten سَجْع. Dieses besteht darin, daſs die Rede in kurze Glieder zerfällt, von denen immer zwei oder mehrere auf einander reimen, jedoch so, daſs die Endsilben der einzelnen Glieder nicht nach den feinen Regeln des Versendes, sondern denen des gewöhnlichen وقف ausgesprochen werden und einen viel freieren Reim haben[5]),

---

¹) Vergl. seinen Vers über die, welche Gottes Thron tragen: رَجُلٌ [so lies für زحل] وثورٌ تحت رِجْلِ يمينِه * والنسرُ للاخرى وليثٌ يَرْصُدُ (Ibn Ḥajar 261), worin wir ohne Zweifel eine Anspielung auf Ezech. 1, 10 und besonders Apok. 4, 7 zu sehen haben.

²) Vergl. z. B. das Trauerlied bei His. 530 ff.

³) Das oft bei Bh. und Andern citierte Rajaz:

* انا النبىّ لا كَذِبْ * انا ابن عبد المّطلِبْ *

⁴) Nur zwei oder dreimal habe ich so Etwas erwähnt gefunden.

⁵) Die Hauptsachen der Pausa und des Prosareims ist die Unterdrückung der kurzen Endvokale, so wie des Tanwîns und die Aussprache des اً als â. Die künstlichen Aussprachen mit halben Vokalen, welche man „Raum" (nicht Rûm, wie de Sacy ausspricht, da es die einfache Infinitivform فَعْل ist; vergl. das Ṣiḥâḥ und die Schreibweise guter Handschriften, wie cod. Peterm. 159, cod. Lugd. 46) und Iśmâm nennt, sind zwar nach Aljauharî s. v. روم und اشمام schon von Sîbawaih besprochen, jedoch ist es zweifelhaft, ob sie aus dem Leben oder blos aus den Schulen hervorgegangen sind. Vergl. über sie die masorethischen Werke, wie die Jazarîya mit ihren Kommentaren (z. B. cod. Vindob. A. F. 377 c., A. F. 309 b.); das groſse Werk Ibn Aljazarî's: cod. Peterm. 159; cod. Sprenger 382; cod. Goth. 65; Itq. 310 u. s. w. u. s. w. Die Gesetze der Pausa sind genauer entwickelt in Azzamaḫśarî's Mufaṣṣal (cod. Spr. 1010) im cod. Goth. 65, fol. 25 r.; Itq. 209 ff. Vergl. auch die kurzen Angaben in Ewald's arab. Grammatik I, 375 f.; II, 335 f.

als die eigentliche قافية. Dieser Redeweise, die in den Aussprüchen der alten Wahrsager (Kuhhân) herrschte, bediente sich auch Muhammed, jedoch mit manchen Veränderungen. Denn er kehrte sich nicht an die Regel, den einzelnen Gliedern ungefähr gleiche Länge zu geben, dehnte die Verse in den spätern Sûren immer mehr aus und wandte endlich den Reim sehr frei an, so dafs die Muslimen nicht mit Unrecht den Qorânreim (فاصلة الآى) von dem der Reimprosa (قرينة السجع) unterscheiden [1]). Da jener Reim für die Verbesserung einiger Stellen, für die richtige Verseintheilung, die Erkenntnifs des Zusammenhanges gröfserer Stellen und die Ausscheidung versetzter Verse von grofser Bedeutung ist, wenn man ihn genau, aber vorsichtig, beachtet, so wird es erlaubt sein, hier etwas näher auf ihn einzugehen. Muhammed wendet alle Freiheiten an, die überhaupt beim Prosareim vorkommen, und vermehrt sie noch; er läfst اً, das am Ende eines Verses auszusprechen ist, mitunter ganz verschweigen [2]), unterdrückt das schliefsende ـِ oder ـِى der Verba, die auf و oder ى ausgehen [3]), verlängert das ـَ des Nasb im Nomen und Verbum zu â, wie im Versreim [4]),

---

[1]) Itq. 693 f. Allgemein wird es verboten, den Reim des Qorâns قافية zu nennen, weil dieser kein شعر sei (ebend. S. 695); dagegen ist es eine Streitfrage, ob man von seiner Form سجع im weitern Sinne gebrauchen dürfe.

[2]) Sur. 58, 2; 90, 6; 71, 43 u. s. w. Mitunter kommt dies auch im Versreim vor, z. B. bei Labîd:

فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر

(Agânî 445) für شعرا.

[3]) Sur. 55, 28, 44, 54; 75, 27 u. s. w. Dies ist übrigens auch in der gewöhnlichen Pausa nicht selten und in manchen Mundarten allgemein üblich. Kühner ist Sur. 25, 20 die Unterdrückung von ـِى, aber doch auch nicht unerhört. Vergl. hierüber das Mufassal.

[4]) Sur. 33, 4, 10, 66; 84, 14; 74, 15. Zam. drückt dies zu Sur. 33, 10 so aus, hier werde ein ا in der Fâsila hinzugefügt, wie sonst in der Qâfiya.

und unterdrückt das ـِى der ersten Person ganz[1]) oder verwandelt es (was gleichfalls im Versreim häufig ist) in ـِيَهْ[2]). Aber er geht noch weiter, indem er ähnliche Konsonanten, besonders ن und م, etwas seltner ل und ر u. s. w., ohne Unterschied auf einander reimen läfst; ja in spätern Sûren dehnt er dies auf wesentlich verschiedene Konsonanten aus, so dafs der Reim zur blofsen Assonanz wird[3]). Dagegen ist der Wechsel von Vokalen, soweit er nicht auch im Verse erlaubt ist (wie der von û und î und der der kurzen Vokale[4]) vor einem Konsonanten) höchst selten. Was die Anordnung der Reime betrifft, so findet sich zuweilen ein ungereimter Vers zwischen[5]) oder nach[6]) den gereimten. Oft aber wird der Reim auch bei Sûren, in denen er ziemlich frei ist, in längeren Stellen mit gröfserer Strenge ge-

[1]) Sur. 13, 32 u. s. w. Dies erlaubt das Mufaṣṣal auch für die gewöhnliche Pausa, und es findet sich bisweilen auch bei Dichtern, z. B. Ḥamâsa 362: وَعَمْ für وَعَمِّى: bei Labîd:

وباذن الله رَيْثى وعَجَلْ

(für عَجَلِى, cod. Lugd. 889, cap. 201; cod. Lugd. 588, fol. 24); bei Al'a'šâ: ومن شانئٍ كاسفٍ وجهُهُ * اذا ما انتسبتُ له أنكَرَنْ

(im Mufaṣṣal citiert für أنكَرَنِى).

[2]) Sur. 64, 19, 25 f., 28 f. So auch هِيَهْ = هِىَ, Sur. 101, 7. Auch dies ist im Prosa- und Versreim erlaubt.

[3]) Einzeln schon in frühern Sûren, wie Sur. 106, 1, 2, 3 (der eigentlich mit بيتْ schliefst). Im Rajaz wenigstens finden sich auch vereinzelte Fälle von Reim bei nicht ganz gleichen Konsonanten (s. Talqîb-alqawâfî in Wright's opuscula arabica 57). Gar nicht selten ist dagegen auch in der ausgebildeten *Qaṣîda* der *Fall*, *dafs* einzeln î für das in der eigentlichen Reimsilbe stehende û steht, oder û für î.

[4]) Vergl. z. B. Sur. 54. Talqîb-alqawâfî 55 f.

[5]) So Sur. 70, 10 (wo der frühere Reim noch einmal wiederkehrt); Sur. 82, 6 (wo der spätere Reim schon einmal vorher auftritt); Sur. 80, 32 f.

[6]) So in Sur. 53; 82; 93; 96.

handhabt[1]). Die Araber pflegten in der höhern Prosa[2]), im Gegensatz zur eigentlichen Poesie, den Reim nach wenigen der kurzen Redeglieder zu ändern; dies geschieht auch im Qorân häufig, besonders in den ältesten Sûren[3]); in den meisten jedoch läuft er durch viele oder alle Verse fort, besonders wo diese länger sind. In dieser Hinsicht läfst sich Muḥammed immer mehr gehen, so dafs in den spätern mekkanischen und den medînischen Sûren nur noch zwei durch grammatische Endungen und häufige Worte[4]) leicht zu bildende Reime herrschen, der auf ûn, în, ûm, îm und der auf â mit einem folgenden Konsonanten. Selten wird eine Sûra mit durchgehendem Reim durch ein paar anders gereimte Verse unterbrochen[5]). Die Nachlässigkeit im Gebrauch des Reims wird immer fühlbarer, je weniger er zu dem prosaischen Ton der spätern Stücke pafst; und wir müssen ihn besonders in Gesetzen und ähnlichen Stükken als eine lästige Fessel betrachten, die nicht einmal die Rede schmückt. Die Einwirkung des Reimes auf die Redeweise des Qorâns ist übrigens nicht ohne Bedeutung. Um des Reimes willen wird bisweilen die gewöhnliche Gestalt der Wörter[6]) und selbst der Sinn verändert. Wenn z. B. in der 55sten Sûra von zwei himmlischen Gärten die Rede ist mit je zwei Quellen und zwei Arten von Früchten und

---

[1]) Z. B. ist in Sur. 18 der Reim â (اً), aber von Vers 66-82 رًا mit einem vokallosen Konsonanten davor (aufser in V. 78 u. 88).

[2]) Aehnlich in dem noch nicht recht als شعر betrachteten kurzgliedrigen Rajaz.

[3]) Bisweilen kehrt ein früherer Reim später wieder; z. B. in Sur. 80 der Reim رَةْ.

[4]) Wie رحيم, كريم u. s. w.; عذاب, نار, سلطان, الالباب, u. s. w.

[5]) Wie Sur. 55, 16 f.

[6]) So steht Sur. 37, 13 الياسين für الياس; Sur. 95, 2 سينين für سيناء (oder, wie Einige lesen, um die unarabische Form فِعْلاء zu vermeiden, سَيْناء). Diese Formen haben den armen Muslimen viel Kopfzerbrechen gekostet.

noch von **zwei** anderen ähnlichen Gärten, so sieht man deutlich, dafs hier die Duale dem Reime zu Liebe gebraucht sind; ebenso würde Sur. 69, 17 schwerlich die seltsame Zahl von *acht* Gottes Thron tragenden Engeln gewählt sein, wenn nicht ثمانية zum Reime pafste. Endlich kommt noch hinzu der durch jede poetische Form (Metrum, Reim, Strophen u. s. w.) ausgeübte eigenthümliche Einflufs auf die Ordnung der Konstruktion [1]) und des Ideenganges [2]).

Die Muslimen haben sehr verschiedene Ansichten über den Reim des Qorâns [3]): Einige erkennen an, dafs der Reim im ganzen Qorân gebraucht wird; Andere dagegen leugnen dies rundweg, denn sie halten solche Ungenauigkeiten, solche Ungleichförmigkeit der Glieder schon des gewöhnlichen سجع, geschweige des göttlichen Buches für unwürdig; eine dritte Partei endlich sucht durch die Ansicht zu vermitteln, im Qorân wechseln, wie in den Reden der beredten Araber, gereimte mit nicht gereimten Stücken ab. Daher machen Einige zwar nach jedem Verse eine Pause und behaupten, auch der Prophet habe dies gethan [4]); die Meisten

---

[1]) Z. B. steht Sur. 2, 81 (ففريقا كذّبتم وفريقا تقتلون) das letzte Wort für das durch den Parallelismus geforderte قتلتم des Reimes wegen. Diesen Einflufs erkannten auch manche Muslimen an, und Šams-addîn ibn Aṣṣâiġ stellte hierüber in seinem Buche احكام الرأى فى أحكام الآى feine, im Itq. 699 ff. angeführte Beobachtungen an, in denen er freilich bisweilen zu weit ging.

[2]) Aufser dem Qorân scheint Muḥammed das سجع selten angewandt zu haben, besonders in Gebeten, wie in dem öfter angeführten

اللهمّ منزل الكتاب * سريع الحساب * أهزم الاحزاب

Andere Gebete dieser Art siehe Muaṭṭa' 164; His. 756 f.; Miŝk. 64, 704 u. s. w. In seinen Predigten soll er diese Redeform gänzlich vermieden haben (Bh. Miŝk. 25).

[3]) Vergl. hierüber Itq. 697 ff.

[4]) Šamâil 342. Tirm. 476. Miŝk. 183. Cod. Lugd. 653 zu Sur. 79. Dafs Muḥammed so ausgesprochen hat, läfst sich nicht bestreiten; aber auf eine solche Tradition ist freilich wenig zu geben, da man weifs, wie die spätern Lehrer ihre Ansichten auf Muḥam-

aber kümmern sich bei der Bestimmung der Pausen blofs um die syntaktische Gliederung und sprechen daher da, wo die rhetorische mit jener nicht zusammenfällt, die Schlufswörter der Verse wie mitten in der Rede (في الوصل), aus, so dafs der Reim verdeckt wird.

In drei Sûren finden wir einen Refrain: in Sur. 54, Sur. 55, in der er bis zum Ekel häufig wiederkehrt, und Sur. 17. Einzelne Verse werden aber refrainartig in manchen Sûren mehrmals wiederholt, besonders in den Prophetengeschichten, die sich zum Theil unter einander sehr ähnlich sind [1]).

Wortspiele, welche bei den alten arabischen Dichtern zwar lange nicht so häufig sind, wie bei den spätern, die den ersten Reiz ihrer Dichtungen in sie setzen, aber doch auch nicht ganz fehlen [2]), kommen mitunter auch im Qorân vor [3]). Dies ist auch der Aufmerksamkeit der Muslimen nicht entgangen. Ein solches Wortspiel theilt wol

---

med zurückzuführen suchten. Auch Tirm. traut dieser Ueberlieferung nicht.

[1]) Z. B. in Sur. 19, 37 u. s. w.

[2]) Vergl. in Aśśanfarâ's Lâmiya v. 4: راغبًا او راهبًا; bei Labîd (His. 941): والحارب الجابر الحريب und ان يغبطوا يهبطوا; bei Alḫansa (cod. Spr. 1123, fol. 2): Gegensatz von عُسْر und يُسْر; bei Baśâma, dem Oheim Zubairs: أَخِزْىُ الحياة وخِزْىُ المات (im Albuḥturî's Ḥamâsa Cap. 9 und — ohne Namen des Dichters — Itq. 302); sehr viele Wortspiele in alten Sprichwörtern u. s. w. Einige von den hier erwähnten kommen auch im Qorân vor und scheinen im gewönlichen Volksgebrauch gewesen zu sein. Siehe Sur. 21, 90; 2, 18 (vergl. Sur. 92, 7.

[3]) Aufser den erwähnten vergl. هُمَزَة لُمَزَة (Sur. 104, 1); واسلمْتُ مع سليمان (Sur. 27, 45); يا أَسَفا على يُوسُفَ (Sur. 12, 84) u. s. w. Hierhin gehört auch die Zusammenstellung ähnlich klingender, zum Theil erst diesem Gleichklang zu Liebe veränderter Namen, wie هاروت und ماروت (Sur. 2, 96); ياجوج und ماجوج (Sur. 19, 83; 21, 96); جالوت und طالوت (Sur. 2, 250 ff.).

einen Vers in mehrere kleinere Glieder, z. B. Sur. 10, 62 شان — قران; Sur. 40, 66 نهارا - - قرارا u. s. w. [1]).

Diese Offenbarungen sollen nun auf folgende Weise niedergeschrieben sein [2]): اذا نزل عليه الشىء [كان] يدعو بعض من يكتب عنده فيقول ضعوا هذه الآية فى السورة التى يذكر فيها كذا وكذا oder ضعوها فى موضع كذا وكذا. Daneben behauptet man aber, die Eintheilung in Sûren sei erst eingeführt, als die Worte بسم الله الرحمن الرحيم geoffenbart seien [3]), die freilich von Einigen für die frühste Offenbarung gehalten werden [4]). Aber die Angabe, die einzelnen Theile des Qorâns seien, sobald sie niedergeschrieben, zwischen zwei Bretter oder Buchdeckel (لوحان,دفّتان) zusammengelegt, jedoch oft daraus hervorgenommen und abgeschrieben [5]), erinnere ich mich nicht bei einem guten alten Schriftsteller gefunden zu haben, und sie ist wol für eine śî'itische Erfindung zu halten, wie wir unten wahrscheinlich machen werden. Aber auch die Tradition, Muḥammed habe jedem einzelnen Verse gleich nach der Offenbarung einen bestimmten Platz angewiesen, kann — wenn er vielleicht auch mitunter einzelne Zusätze zu gewissen Sûren veranstaltet hat — nicht historisch, sondern nur aus dem Aberglauben entstanden sein, daſs die heutige Ordnung des Qorâns, der Verse sowohl, wie der Sûren, durchaus himmlischen Ursprungs wäre und daher von Muḥam-

[1]) Noch künstlicher wird dieser Fall zuweilen in der Poesie ausgebildet, z. B. Dîwân der Huḏailiten 15, v. 2 ff.

[2]) Tirm. 502. F. Zam. B zu Sur. 9. Miśk. 186. Alqurṭubî I, 23r. Mabânî III. Itq. 141. In dem Texte der Tradition finden sich einige unerhebliche Varianten.

[3]) Miśk. 185. Wah. in der Einleitung. Mab. III. Itq. 184 f. (Mehrere Traditionen des Sa'îd b. Jubair nach Ibn 'Abbâs und des Ibn Mas'ûd.)

[4]) Wah. a. a. O. Beides ist falsch; siehe unten.

[5]) Itq. 131. Kazem Beg im Journ. as. Dec. 1843, 375 f.; vgl. Sale prelim. disc. (Ausg. von 1825) S. 89. Kazem Beg folgt in seinem Aufsatze fast nur neuern śî'itischen Schriftstellern ohne die nöthige Kritik.

med selbst angeordnet sein müfste, und aus der falschen Ansicht, dafs die einzelnen Offenbarungen ganz kurz gewesen und erst später in ihren Zusammenhang gebracht wären. Die Ungereimtheit dieser ganzen Angabe hat schon Weil dargethan [1]). Ob Muḥammed alle Offenbarungen niederschreiben liefs, ist zweifelhaft, denn aufserdem, dafs in den ersten Jahren seines Auftretens, wo er fast gar keine Anhänger hatte, manche von ihm selbst vergessen sein mögen, ehe Fremde davon erfuhren, können andere auch von seinen Gefährten blofs im Gedächtnifs aufbewahrt sein; denn das wird mehrfach in Traditionen erzählt, dafs er seinen Genossen Qorânstellen so lange vorsagte, bis sie sie auswendig wufsten. Dennoch ist es wahrscheinlich, dafs er schon mehrere Jahre vor der Flucht Sûren — aber ganze Sûren, nicht etwa einzelne Verse, wie die Muslimen erzählen — einem Schreiber zu diktieren pflegte [2]). Denn als 'Omar den Islâm annahm, gab es, wie aus allen Nachrichten über dies Ereignifs hervorgeht [3]), schon geschriebene Qorânstellen. Und nach der Schlacht bei Badr waren geschriebene Sûren schon so bekannt, dafs Ḥassân b. Ṯâbit in einem Gedicht über dieselbe für die (natürlich in damaliger Zeit dicken und eckigen) Buchstaben, mit denen die arabischen Dichter gern die einzelnen Spuren verlassener Wohnsitze vergleichen [4]), Qorânschrift setzen konnte, indem er ein Gedicht anfing:

عرفتُ ديار زينب بالكثيبِ * كخطّ الوحى فى الورق القشيبِ [5])

[1]) S. 361 u. Anm. 569.

[2]) Dagegen haben wir in der Tradition, Muḥammed habe dem Schreiber auch genaue kalligraphische Vorschriften gegeben (Not. et extr. 8, 356), nur die Erfindung eines für die schöne äufsere Gestalt des Qorâns besorgten Schreibgelehrten zu sehen.

[3]) Siehe die Citate unten bei Sur. 20.

[4]) Vergl. z. B. Dîwân des Amra-alqais (ed. Slane) S. 30 lin. 13: S. 31 lin. 14. Labîd's Mu'allaqa v. 2, 8.

[5]) Dîw. fol. 16 v. His. 454.

»Ich erkenne die Wohnungen Zainab's auf dem Sandhügel,
»gleich der Offenbarungsschrift auf geglättetem Per-
»gament.«

Ueberhaupt scheinen die Muslimen die von ihnen auswendig gelernten Sûren gern niedergeschrieben zu haben. Vielleicht schrieben sie dabei oft Stellen, die aus derselben Zeit waren und den gleichen Reim hatten, zusammen; hieraus würde es sich gut erklären, dafs die einzelnen Theile der grofsen medînischen Sûren, die nicht ganz auf einmal entstanden sein können, doch gröfstentheils demselben Zeitraum angehören.

Wenn Muḥammed so die Qorânstellen zum Auswendiglernen oder Niederschreiben vortrug, mag er oft während des Vortrags selbst ihnen erst die definitive Form gegeben haben. Dies geht deutlich aus folgender, von den meisten Kommentaren zu Sur. 6, 93 erzählten Geschichte hervor. Als Muḥammed einst dem 'Abd-allâh b. Sa'd b. Abî Sarḥ, den er öfter als Qorânschreiber [1]) benutzte, den Anfang von Sur. 23 diktierte, gerieth dieser bei der Darstellung von Gottes Schöpferthätigkeit in Bezug auf den Menschen so in Entzücken, dafs er ausrief: فتباركَ اللّهُ احسن الخالقين. Da erklärte ihm der Prophet, sein Ausruf stimmte ganz mit den Worten des Qorâns überein, die hierhin gehörten. Man sieht deutlich, dafs dem Muḥammed 'Abd-allâh's Worte so passend schienen, dafs er sie aus dem Stegreif an dieser Stelle aufnahm.

Dem Muḥammed, der sich nicht scheute, je nach den Zeitumständen dasselbe zu wiederholen, Qorânstellen zu verändern und aufzuheben, dessen Werk zum grofsen Theil nur die jedesmaligen Verhältnisse im Auge hatte, lag

[1]) Dieser Mann ist zu 'Oṯmân, Mu'âwiya, Ubai b. Ka'b, Zaid b. Ṯâbit hinzuzufügen, welche als كُتّاب الوحى bezeichnet werden. Manche Andere, die man als Muḥammed's Schreiber nennt (Tab. Annawawî Biogr. lex. 23. Mém. d. l'Acad. des Inscr. L, 322, Anm. Not. et extr. 8, 357. Weil Anm. 552) mögen seine Correspondenz geführt haben (Mawâh. lad. 180 ff.). Vergl. die Briefe bei Ibn Sa'd.

Nichts daran, die Sûren etwa nach der Zeit der Abfassung oder nach dem Inhalte in eine feste Ordnung zu bringen. Aber wir dürfen ihn darüber nicht mit Weil [1]) ernstlich tadeln. Konnte denn der Prophet wirklich, wie jener meint, vorhersehen, dafs kurz nach seinem Tode wenigstens über den Buchstaben seiner Offenbarungen Streit entstehen würde? er, der ungelehrte Mann, der von einer Buchstabenverehrung keine Ahnung hatte? Sein Geist, der naturgemäfs auf die nächsten Ziele losging, konnte durchaus keine Vorstellung von der eigenthümlichen Entwicklung des Islâms nach seinem Tode haben. Er überliefs die Sorge für das Entfernte seinem Gott und hat wohl schwerlich je über die spätern Schicksale des Qorâns nachgedacht, noch weniger, als über die Wahl eines Nachfolgers. Eine vollständige Sammlung des ganzen Qorâns war schon dem Verfasser selbst unmöglich. Denn nicht nur waren auch nach der Ueberlieferung der Muslimen [2]) und dem Zeugnisse des Qorâns selbst [3]) manche Stücke schon von ihm selbst vergessen, sondern manche wurden auch absichtlich von ihm verändert. Dafs er bisweilen zu dem schon Niedergeschriebenen zweckmäfsige Zusätze machte, sehen wir deutlich aus folgendem Beispiel: Als die, welche nicht in den Krieg zogen, im Qorân scharf getadelt wurden, kamen zwei Blinde und fragten ängstlich, ob der Tadel auch sie träfe; da befahl Muhammed dem Zaid b. Tâbit, ein paar Worte hinzuzuschreiben, in welchen

---

[1]) K. 42 f. Im Grunde könnte man allen grofsen Religionsstiftern denselben Vorwurf mit eben so viel (oder vielmehr eben so wenig) Recht machen.

[2]) Vergl. die öfter bei Bh. und bei Muslim I, 443 f. vorkommende Tradition 'Âiśa's: سمع النبى صلعم رجلا يقرأ فى المسجد فقال رحمه الله لقد اذكرنى كذا وكذا آية اسقطتهن من سورة كذا وكذا oder blofs اذكرنى آية كنت أنسيتها. Hier handelt es sich also um Verse, die schon Andern mitgetheilt waren.

[3]) Sur. 2, 100 (wo freilich Andere ننسأها = نؤخرها lesen) und Sur. 87, 6 f.

die mit Körpergebrechen Behafteten ausgenommen wurden [1]. Dafs auch ganze Stellen nach längerer oder kürzerer Zeit an andere angesetzt wurden, wird sich unten bei der Behandlung des Einzelnen ergeben. Aber manche Stücke wurden auch von Muḥammed verschiedenen Leuten in verschiedener Gestalt vorgetragen, sei es nun, dafs er sie verbessern wollte, sei es — und dies ist wol der häufigere Fall — dafs sein Gedächtnifs nicht hinreichte, sie unverändert zu bewahren. Ueber diesen Punkt giebt es mehrere Traditionen, deren bekannteste die von ʿOmar und Hiśâm b. Alḥakîm ist, welche über die von beiden verschieden gelesene 25ste Sûra in Streit geriethen und, als sie sich deshalb an den Propheten wandten, die Entscheidung bekamen, sie läsen alle beide recht nach der Offenbarung; denn der Qorân sei geoffenbart على سبعة أحرف, von denen jedes gut sei [2]. Auch Ubai b. Kaʿb, heifst es, hörte einst einen Menschen in der Moschee den Qorân auf eine ihm nicht bekannte Weise lesen; er verwarf diese, aber bald darnach machte es ein Anderer ebenso; da ging er zum Propheten, und dieser billigte die andere Lesart; als er nun hierüber in Angst gerieth, dafs er für einen Lügner gehalten werden möchte, beruhigte ihn der Prophet durch eine ähnliche Antwort, wie die dem ʿOmar und Hiśâm gegebene [3]. Hierher gehört die unleugbare Verschiedenheit der unter den Gefährten Muḥammed's gebräuchlichen Lesarten, über welche wir unten wei-

---

[1]) Die Geschichte stützt sich auf das Zeugnifs Mehrerer, darunter auch das des Zaid selbst. Siehe Bh. im كتاب الجهاد. Muslim II, 231. Tirm. 493. Annasâî 359. Ibn Saʿd Bd. IX (s. v. ابن أم مكتوم). L. Wah. Zam. B. zu Sur. 4, 97. Vergl. Mém. de l'Acad. d. Inscr. L, 424.

[2]) Muaṭṭaʾ 70. Bh. (an mehreren Stellen). Muslim I, 457. Tirm. 478 f. Annasâî 107 f. Miśk. 184. Oft wiederholt bei Spätern, wie Ibn ʿAṭîya, Alqurṭubî I, 18 v, Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 425 u. s. w.

[3]) Muslim I, 458. Annasâî 108 f. Miśk. 184. Alqurṭubî I, 18 v. f.

ter werden reden müssen, und von der auch folgende Stelle zeugt[1]: ...عن زيد بن وهب قال اتيتُ ابن مسعود استقرئه آيةً من كتاب الله فاقرأنيها كذا وكذا فقلت انّ عمر اقرأني كذا وكذا خلاف ما قرأها عبد الله[2] قال فبكى حتّى رايتُ دموعه خلال الحصا ثمّ قال اقرأها كما اقرأك عمر فوالله لَهِىَ أبْيَنُ من طريق السَيْلَحِين[3]
Diese ganze Verschiedenheit, die für uns so leicht zu erklären ist, macht natürlich den abergläubischen Muslimen ungeheure Mühe. Vorzüglich bei der Erklärung der Worte فانّ هذا القران انزل على سبعة احرف, oder wie eine Variante[4] hat خمسة احرف, haben sie viel Schweifs vergossen. Mehrere Traditionen haben ihre Erklärung zum Zweck[5]; und schon Abû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥabbân Albustî († 354) konnte 35 bis 40 verschiedene Erklärungsarten zusammenbringen, die wir alle oder deren bedeutendste wenigstens wir in verschiedenen Büchern finden[6]. Abû Śâma (um 650) hat über diese Erklärungsarten ein eignes Buch geschrieben[7]. Da diese zum gröfsten Theil werthlos, ja lächerlich

---

1) Bei Ibn Sa'd, Bd. 5 (cod. Goth. 410), S. 185 f.

2) 'Abd-allâh ist Ibn Mas'ûd selbst.

3) Hierzu hat eine Glosse der ersten Hand موضع مشهور. Man sieht, dafs hier ein Sprichwort vorliegt „berühmter, deutlicher als der Weg nach Assailaḥûn". Dieses war nach Yâqût's grofsem Lexikon ein Ort im 'Irâq. Das Sprichwort selbst habe ich sonst nicht gefunden.

4) Mabâni IV.

5) Z. B. Gabriel habe dem Propheten gesagt, der Qorân müfste gelesen werden على حرف واحد; da habe dieser eingewandt, dazu wäre das Volk der Muslimen zu schwach; so habe denn Gott gestattet zwei, dann auf neues Bitten fünf, endlich sieben حرف anzuwenden (Muslim I, 457, 459; Al'azraqî 436; Miśk. 184; Alqurṭubî I, 16 r.). Aehnliche Traditionen finden sich mehrfach; vergl. Tirm. 478. Annasâî 108. Miśk. a. a. O. Mabânî IX. Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 16 ff. Itq. 105 ff. u. s. w.

6) Ibn 'Aṭîya. Mabânî IX. Alqurṭubî a. a. O. Cod. Lugd. 653. Abd-arraḥmân Aljauzî (cod. Goth. 1671 des ungedruckten Katalogs). Itq. a. a. O. Der śî'itische Kommentar cod. Peterm. 553.

7) Vgl. das grofse Werk Ibn Aljazarî's (cod. Peterm. 159) f. 9 r.

und dem Wortlaut der Traditionen zuwiderlaufend sind, so wollen wir nur ein paar Proben anführen. Die sieben Aḥruf sollen die sieben verschiedenen Gegenstände bedeuten, die im Qorân vorkommen, nämlich Erzählung, Gebot, Verbot u. s. w., oder sieben verschiedene Sinne (einen äufseren und sechs innere), oder die Lesarten der sieben spätern Leser (siehe unten; diese Ansicht erklärt Itq. 115 für ein Zeichen schmählicher Unwissenheit), oder sieben verschiedene Sprachen, aus denen Wörter im Qorân vorkommen sollen[1]) u. s. w. Einige Śî'iten endlich machen sich die Sache bequem und verwerfen die ganze Tradition. Schon einzelne Muslimen[2]) haben erkannt, dafs auf die Zahl 7 in unserer Tradition wenig ankommt, sondern dafs sie hier, wie anderswo, als Bezeichnung einer unbekannten Zahl steht, mag sie nun schon von Muḥammed selbst genannt oder erst später eingeschoben sein. حرف ist Buchstabe, Lesart. Die Worte bedeuten also nur, dafs man den Qorân auf verschiedene Weise lesen dürfe. Diese Verschiedenheit, die auch einige Muslimen zugeben, indem sie meinen, man habe einzelne Wörter mit anderen von derselben Bedeutung vertauschen dürfen[3]), kann ziemlich grofs gewesen und bis zum Auslassen und Zusetzen ganzer Verse gegangen sein.

Durchaus zu verwerfen ist die vielfach angenommene Erklärung, die sieben احرف bezeichnen sieben verschiedene arabische Dialekte. Gewifs stellte es Muḥammed Jedem frei, den Qorân nach seiner Mundart auszusprechen[4]), aber eine

---

[1]) Arabisch, Griechisch, ein koptischer Dialekt (الطاحاوية), Persisch, Syrisch, Nabataeisch, Aethiopisch!

[2]) Ibn Aljazarî's grofses Werk 11 r. Itq. 107.

[3]) Wie etwa هلمّ, تعالَ, أقبِلْ, اِذهَبْ, أسرِعْ, عجِّلْ. Alqurṭubî I, 16 v. Itq. 108 f. u. s. w.

[4]) Ibn Mas'ûd soll einem Menschen, der الاثيم (Sur. 44, 44) nur اليثيم aussprechen konnte, erlaubt haben الظالم oder الفاجر zu lesen (Mabânî IX, Itq. 109), aber dies Beispiel ist entweder verdreht oder irgend einer Theorie zu Liebe erfunden. Denn entweder konnte je-

solche Verschiedenheit war auf keinen Fall so grofs, dafs seine Genossen darüber hätten in Streit gerathen können; und schon bei Ibn 'Aṭîya und im Itqân 111 finden wir die richtige Bemerkung, dafs dies auf die Geschichte 'Omar's und Hišâm's gar nicht passe, die ja beide Quraišiten waren. In dem historischen Bericht selbst habe ich übrigens لغات für احرف nur bei Kazem Beg a. a. O. gefunden. In der Aufzählung der sieben Dialekte herrscht die reine Willkühr; man ist zum Theil höchst unglücklich verfahren, indem man z. B. jedem der auf oder unmittelbar bei dem heiligen Gebiet von Mekka wohnenden Stämme (Quraiš, Kinâna, Ḫuzâ'a, Ṯaqîf u. s. w.) einen eignen Dialekt zuschreibt oder gar auf Stämme Rücksicht nimmt, die gar nicht in Frage kommen können [1]).

———

ner Mann jedes أ nach einem vokallosen Konsonanten nur als ى aussprechen: dann wäre es absurd gewesen, zu verlangen, dafs er jedesmal, wo dieser häufige Fall eintritt, ein anderes Wort suchen sollte; oder diese Eigenthümlichkeit erstreckte sich nur auf wenige Wörter: dann konnte er, wenn es auch gegen seine Gewohnheit war, leicht die vorgeschriebene Aussprache befolgen, statt ein ganz anderes Wort wählen zu müssen. Dazu kommt, dafs die Wörter الفاجر und الفجار den Reim stören. Ueberhaupt ist es undenkbar, dafs Ibn Mas'ûd, von dem ja berichtet wird, er habe عتّى für حتّى gesagt, eine so geringe Abweichung der Aussprache nicht habe ertragen können und lieber ein ganz anderes Wort genommen haben soll.

[1]) Man nennt z. B. Quraiš, Kinâna, Asad, Huḏail, Tamîm, Ḍabba, Qais; oder Quraiš, Sa'd b. Bakr, Kinâna, Huḏail, Ṯaqîf, Ḫuzâ'a, Asad, Ḍabba, oder 5 Stämme von dem hintern Theile (العجز) von Hawâzin und 2 vom untern (السفلى) Tamîm's. Die Meisten wählen die Stämme nur aus Muḍar, mit Vorziehung der Quraiš (die jedoch in der letzten von uns aufgezählten Reihe fehlen!) und Hawâzin, unter denen Muḥammed erzogen war; Andere nehmen aber auch andere Stämme hinzu, und nennen Quraiš, Yemen (ein gemeinschaftlicher Name, der ganz verschiedene Stämme umfafste), Tamîm, Jurhum (ein altes halb fabelhaftes Volk!), Hawâzin, Quḍâ'a (die zu den Yemen gehörten!), Ṭai' (desgleichen). Aber die bei Kazem Beg a. a. O. 379 aufgezählten Namen, unter denen sogar Ḥimyar figuriert, habe ich sonst nirgends gefunden.

Man bringt diese Verschiedenheit der Lesarten vielfach in Verbindung mit der Ueberlieferung, Gabriel habe dem Propheten jedes Jahr (oder jeden Monat Ramaḍân) den Qorân (d. h., wenn die Tradition überhaupt einen Sinn haben soll, die bis dahin geoffenbarten Theile des Qorâns) wieder vorgelesen; wenn er dann Etwas ausgelassen oder zugesetzt, haben die Genossen es sich ins Gedächtnifs eingeprägt [1]), und so seien die verschiedenen Formen entstanden.

Wenn man aber behauptet, Muḥammed habe seinen Genossen verboten, über die Vorzüge der verschiedenen Lesarten zu streiten [2]), so klingt das ganz wie die Erfindung eines Mannes, der von dem Streite über die Verschiedenheit der spätern Lesarten Gefahr für den Glauben fürchtete, und wir haben hier wieder ein Beispiel der gröfserer Eindringlichkeit wegen auf Muḥammed zurückgeführten Lehren.

Von dem, was Muḥammed veränderte, unterscheidet sich das Aufgehobene المنسوخ. Abû'lqâsim Hibat-allâh b. Salâma († 410), dessen كتاب الناسخ والمنسوخ [3]) sehr grofse Auktorität erlangte und den meisten spätern Werken über diesen Gegenstand als Quelle und Muster diente, theilt die aufgehobenen Stellen wieder in folgende Klassen [4]): 1) die dem Sinne nach aufgehobenen, aber dem Wortlaut nach im Qorân erhaltenen, 2) die dem Wortlaut nach aufgehobenen, aber dem Sinn nach noch gültigen, 3) die dem Sinn und

[1]) Bh. (an mehreren Stellen). Muslim II, 421, 487 f. Mabânî III. Alqurṭubî 22 r. und öfter. Miśk. 175. Aśśûśâwî cap. I. Itq. 116. Not. et extr. 8, 357. Man fügt zuweilen hinzu, in Muḥammed's letztem Lebensjahre sei dies zweimal geschehen, oder die endgültige Lesart sei die, welche Gabriel bei dem letzten Male befolgt habe.

[2]) Bh. im كتاب فضائل القرآن, Miśk. 184; Ibn Aljazarî f. 16 v. Itq. 195.

[3]) Auch in unsern Bibliotheken nicht selten. Ich habe besonders die gute Leydener Handschrift 411 (vom Jahre 836) benutzt; dasselbe Buch ist Cod. Spr. 399 und der schlechte Cod. Spr. 397.

[4]) Fol. 3 r. Vgl. das Ḫamîs (cod. Goth. 279) 11 r. Itq. 516 ff.

dem Wortlaut nach aufgehobenen. Diese Eintheilung bezieht sich, wie man leicht sieht, nur auf die jetzige Gestalt des Qorâns als eine auf göttliches Geheiſs von Muḥammed angeordnete; daher zählt sie auch das zu dem Aufgehobenen, welches ohne des Propheten Willen verloren ging oder aus Versehen nicht in die von seinen Nachfolgern veranstaltete Sammlung des Qorâns kam. Auſserdem werden viele Verse von den Muslimen, besonders von Hibat-allâh, für aufgehoben gehalten, welche keine praktische Geltung mehr haben, weil ihre Veranlassung aufgehört hat, z. B. sollen alle die Verse, in denen Muḥammed angewiesen wird, Beleidigungen und Verfolgungen geduldig zu ertragen, aufgehoben sein, nachdem seine Verhältnisse sich gänzlich verändert hatten, also von einer eigentlichen Gültigkeit gar nicht mehr die Rede sein konnte. Ueberhaupt dehnt man zum Theil die Klasse des Aufgehobenen bis zur Lächerlichkeit aus, was Assuyûṭî klar einsah[1]. Wenn wir nur die heutige Gestalt des Qorâns berücksichtigen, so finden wir darin allerdings entweder die aufgehobene und aufhebende Stelle zugleich, oder nur die aufgehobene[2], oder nur die aufhebende. In Wahrheit aber haben wir zwei verschiedene Arten von aufgehobenen Stellen zu unterscheiden, indem theils die Bedeutung eines Verses durch eine ausdrückliche Offenbarung auſser Kraft gesetzt wurde, was besonders von den Gesetzen gilt, welche immer den Zeitumständen anzupassen sind, theils durch ein einfaches Verbot Muḥammed's das Lesen und Abschreiben dieser oder jener Stelle seinen Genossen aus irgend einem Grunde untersagt ward. Die Zahl der letztern Aufhebungen ist ebenso wenig, wie die der erstern, als groſs anzunehmen; allein wir wissen doch aus einer

---

1) Itq. 516 sqq.

2) In diesem Fall nehmen die Muslimen an, die Qorânstelle sei durch die Sunna aufgehoben, doch herrschen über diesen Punkt viele verschiedene Ansichten. Vergl. B. zu Sur. 2, ١٠٠; cod. Peterm. 555 (ein von Hibat-allâh unabhängiges Buch über الناسخ والمنسوخ von ʿAbd-alqâdir b. Ṭâhir Albaġdâdî). Itq. 515.

sichern Tradition, dafs Muḥammed sich, wo er es für nöthig hielt, nicht scheute, selbst eigenhändig Qorânstellen, die er kurz vorher seinen Anhängern diktiert hatte, auszustreichen[1]). Wer die vielen seltsamen Ansichten der Muslimen über den Qorân kennt, wird sich übrigens nicht wundern, dafs einige die ganze Lehre von der Aufhebung verwerfen, obgleich der Qorân sie selbst deutlich ausspricht[2]). Jedoch gilt diese Ansicht für ketzerisch[3]).

Einzelne in der jetzigen Gestalt des Qorâns fehlende, aber auf andere Weise erhaltene Offenbarungen, die man nach der eben angegebenen muslimischen Eintheilungsweise zu den aufgehobenen rechnet, sollen unten aufgeführt werden.

Zum Schlufs unserer allgemeinen Besprechung der qorânischen Offenbarungen wird es nicht unzweckmäfsig sein, die Frage zu beantworten, wie Muḥammed es wagen durfte, alle Gegner herauszufordern, ihm zehn Sûren[4]), und, als sie dies nicht konnten, nur eine[5]) zu bringen, um dadurch seinen ausschliefslichen Prophetenberuf anzufechten. Bekanntlich haben die Muslimen den Umstand, dafs zu einer Zeit, wo Arabien an Meistern der Redekunst Ueberflufs hatte, Niemand der Herausforderung Genüge leisten konnte, von jeher bis auf den heutigen Tag als einen unwiderleglichen

---

[1]) Die einfachste Gestalt der Tradition findet sich bei Hibatallâh f. 3 r. (vergl. Maraccius de Alcorano 42 und Weil 597), wo Muḥammed dem über das Verschwinden der Schrift erstaunten Ibn Mas'ûd antwortet: يا ابن مسعود تلك رُفِعَتْ البارِحةَ (also wird hier رفع „aufheben", „tollere" in derselben Bedeutung wie نسخ gebraucht). Etwas anders erscheint diese Erzählung bei Alqurṭubî zu Sur. 2, 100 und wunderbar ausgeschmückt Itq. 526, wo zwei Männer eine Sûra sogleich vergessen.

[2]) Sur. 2, 100; vergl. Sur. 16, 103.

[3]) L. und Alqurṭubî zu Sur. 2, 100. Hibat-allâh f. 5 v. Ḫamîs f. 11 v.

[4]) Sur. 11, 16.

[5]) Sur. 10, 39; 2, 21.

Beweis für die Göttlichkeit des durch seinen Stil alle menschliche Kunst zu Schanden machenden Qorâns angesehen. In zahlreichen Werken في اعجاز القرآن ist diese Ansicht, an die sich mancherlei Streitfragen knüpfen, des Weiteren dargelegt.

Aber wenn wir Muḥammed's Herausforderung genauer untersuchen, so finden wir, dafs er gar nicht verlangte, man sollte etwas poetisch oder rhetorisch dem Qorân Gleichstehendes, sondern etwas dem Qorân wesentlich Gleiches liefern. Dies war aber der Natur der Sache nach seinen Gegnern unmöglich. Sollten sie in derselben Weise, wie jener Gottes Einheit mit den sich daran knüpfenden Dogmen, so den alten Götterglauben, von dem sie innerlich so wenig überzeugt waren, vertheidigen? etwa die Götter selbst reden lassen? das wäre nur eine Satire oder eine Absurdität gewesen. Oder sollten sie gleichfalls sich für Gottes Einheit begeistern und nur Muḥammed's Prophenschaft bekämpfen? dann konnten sie den Qorân, dem sie gleichkommen wollten, nur kopieren; und ein Abbild kann sich nie dem Urbild vergleichen. Der Glaube Muḥammed's war eben seinen Landsleuten gegenüber originell und schuf sich daher auch einen originellen Ausdruck, der nicht nachzuahmen war. Darin liegt freilich für den Unbefangenen kein Zeugnifs übernatürlicher Erhabenheit.

Was seine Gegner hätten liefern können, das sehen wir aus den wenigen Ueberbleibseln von den Offenbarungen des falschen Propheten Musailima (الكذّاب) und der Prophetin Sajâḥ [1]), welche auch durch das Prophetenthum ihr Glück machen wollten. Es sind schwache Nachklänge des Qorâns, die demselben einzelne Worte und ganze Redensarten und Redewendungen entnehmen und deutlich verrathen, dafs sie künstlich ohne alle Begeisterung gemacht sind.

[1]) Vergl. His. 946. Aṭṭabarî (ed. Kosegarten) I, 134, 136, 152. Tab. Agânî 339 r. (s. v. سجاح)

2. Ueber den Ursprung der einzelnen Theile des Qorâns.

Bei der Untersuchung der einzelnen Theile des Qorâns ist es unsere Aufgabe, sowohl die Zeit, in der sie entstanden sind, wie die Veranlassungen, aus denen sie hervorgingen, zu erforschen. Um nun gleich von vorn herein dem Leser einen Begriff davon zu geben, wie weit sich diese Aufgabe ungefähr lösen läfst, müssen wir zuerst die Hülfsmittel, die uns bei ihrer Lösung zu Gebote stehen, sowie die Schwierigkeiten, die uns dabei entgegentreten, etwas genauer darlegen.

Die erste Quelle für uns ist die geschichtliche und exegetische Ueberlieferung, die am sichersten ist, wenn sie sich an wichtige Ereignisse von grofser Bedeutung für die Geschichte des Islâms knüpft. Dafs z. B. Sur. 8 auf die Schlacht von Badr, Sur. 33 auf den Grabenkrieg, Sur. 48 auf den Frieden von Ḥudaibiya gehen, sind Ueberlieferungen, an denen Niemand zweifeln kann. Aber die Zahl dieser sichersten Angaben ist nicht grofs, und sie beziehn sich eigentlich nur auf die medînischen Sûren: denn zu Mekka, wo von Muḥammed keine grofsen geschichtlichen Ereignisse ausgingen, nahm er auch wenig Antheil an solchen. Viel zweifelhafter sind schon die sehr zahlreichen von den Historikern und Exegeten angeführten Traditionen über allerlei kleine Ereignisse, aus denen man einzelne Verse zu erklären sucht. Da wir über den Ursprung dieser exegetischen Traditionen in der litterarischen Uebersicht sprechen, so wollen wir als Zeichen der Unzuverlässigkeit mancher von ihnen nur erwähnen, dafs man z. B. oft als Ursache eines Verses, der von Allen für mekkanisch gehalten wird, ein nach der Flucht geschehenes Ereignifs erzählt: dafs oft einem Verse eine ganz andere Veranlassung untergeschoben wird, als einem andern, der eng damit zusammenhängt[1]), und dafs diese

[1]) Siehe oben.

Erklärungen oft gar nicht zu dem Wortlaut der Stellen passen. Dennoch finden sich unter der Masse der zweifelhaften und falschen auch viele zuverlässigere Angaben, die sich auf geschichtliche Ereignisse stützen und dem, welcher sie vorsichtig gebraucht, von grofsem Nutzen sein können. Es wäre übrigens eine unnütze Verschwendung des Papiers, wenn wir alle falschen, sich oft gegenseitig widersprechenden Erklärungen dieser Art anführen wollten, die wir selbst in den besten Schriften der Muslimen finden; wir werden uns darauf beschränken, aufser denen, von welchen wir für unsere Untersuchungen Gebrauch machen können, nur einzelne anzuführen, von denen der Leser auf die anderen schliefsen mag.

Am meisten werden wir das, um ein durchgehendes Beispiel zu haben, bei den Traditionen über den Ort der Offenbarung ganzer Sûren oder einzelner Verse thun, wie wir sie nicht nur in geschichtlichen und exegetischen, sondern auch in masorethischen Werken und den meisten Handschriften des Qorâns schon seit ziemlich alter Zeit finden.

Es ist uns eine Aufzählung der Sûren in chronologischer Ordnung überliefert, in der jedoch nur der Anfang derselben berücksichtigt wird, nicht auch die etwa später hinzugefügten folgenden Verse [1]). Da die einzelnen Texte derselben vielfach von einander abweichen, habe ich es nicht für überflüssig gehalten, dieselbe nach Hammer [2]) und Weil [3]) mit den Varianten noch einmal zu geben. In dem (auch bei Casiri I, 509 titellosen) aus dem fünften Jahrhundert stammenden Buche des ʿOmar b. Muḥammed b. Abd-alkâfî (cod. Lugd. 674) 13 v. f. finden wir folgende Aufzählung: 1) mek-

---

[1]) So heifst es wenigstens Mabânî cap. I; und es ist dies auch die einzige denkbare Art, die Sûren, die zum Theil aus Stücken verschiedener Zeiten zusammengesetzt sind, in eine chronologische Reihenfolge zu bringen.

[2]) Wiener Jahrb. 69, 82 ff.

[3]) 364 ff. nach dem Ḫamîs. Auch im Fihrist ist eine solche Aufzählung, vergl. Flügel in der Zeitschr. d. D. M. G. XIII, 568.

kanische: Sur. 96; 68; 73; 74; 111: 81; 87; 92; 89; 93: 94; 103; 100; 108; 102; 107; 109: 105; 113; 114; 112; 53; 80; 97; 91; 85; 95; 106; 101; 75; 104; 77; 50; 90; 86; 54; 38; 7; 72; 36: 25; 35: 19; 20; 56; 26; 27; 28: 17; 10; 11; 12; 15; 6; 37; 31; 34; 39; 40; 41: 42; 43; 44; 45; 46; 51; 88; 18; 16; 71; 14; 21; 23; 32; 52; 67; 69; 70; 78; 79; 82: 84; 30; 29; 83. 2) medînische: 2; 8; 3; 33; 60; 4; 99; 57; 47; 13: 55; 76; 65; 98; 59; 110; 24; 22; 63; 58; 49; 66; 62; 64: 61: 48; 5; 9. Es fehlt Sur. 1, die sowohl mekkanisch als medînisch zugleich sein soll (siehe unten). Bei allen andern hier als ausgelassen angegebenen liegen natürlich nur Textfehler zu Grunde. Mit dieser Gestalt der Ueberlieferung stimmt die zweite in den Mabânî I und die im Itqân 21 f. gegebene überein, nur dafs in jener Sur. 58 ff. ausgelassen werden. Eine andere Gestalt (Mabâni nr. 3) hat nur die Abweichung, dafs sie es für ungewifs hält, ob Sur. 93 mekkanisch oder medînisch ist. Diese Gestalt wird durch 'Aṭâ' vom Ibn 'Abbâs abgeleitet. Eine andere, die sich im Ḫamis (cod. Goth. 279 fol. 8r. und v.) findet[1], läfst aus Versehen Sur. 68 und 73 aus, stellt Sur. 50 und 90 vor 95, 61 vor 62 und 9 vor 5. Die im Itqân 20; welche durch Alḥusain b. Wâqid[2]) und Andere auf den 'Ikrima und Alḥasan b. Abîlḥasan zurückgeführt wird, läfst einige Sûren aus, stellt Sur. 44 nach 40, 3 nach 2 und macht 83 zur ersten medînischen. Die vierte der Mabânî, durch Sa'îd b. Almusaiyab mit 'Alî und Muḥammed selbst verknüpft, erklärt Sur. 1 für die älteste, macht Sur. 53 zur letzten medînischen (sic), stellt 84 hinter 83 und läfst 111 und 61 aus. Die erste in demselben Buche, in deren Isnâd Alkalbi, Abû Ṣâliḥ und Ibn'Abbâs aufgeführt werden, stellt Sur. 93 vor 73, 55 nach 94, 109 nach 105, 22 vor 91, 63 vor 24, macht 13 zur ersten der medînischen und zu den allerletzten dieser Sur. 56; 100;

---

[1]) Vergl. Weil a. a. O.

[2]) Dieser wird auch im Ḫamîs genannt.

113; 114. Noch mehr weicht endlich die dem Jâbir b. Zaid und 'Alî zugeschriebene Reihe im Itqân 56 f. ab, welche Sur. 42 nach Sur. 18 setzt und dann von Sur. 42 an folgendermaafsen zählt: Sur. 32; 21; 16, 1—40; 71; 52; 23; 67; 69; 70; 79; 82; 84; 30; 29; 83. (Medînisch) 2; 3; 8; 33; 5; 60; 110; 24; 22; 63; 58; 49; 66; 62; 64; 61; 48; 9. Assuyûṭî nennt dies selbst سياق غريب.

Wenn wir nun von diesen Formen der Ueberlieferung, deren Verschiedenheit, wie man sieht, ziemlich bedeutend ist, ohne dafs es dadurch in Frage käme, dafs dieselben auf eine Urform zurückgehen, auch die beste auswählen, so kommen wir dadurch doch zu keinem brauchbaren Ergebnifs, da in ihnen allen Sûren, welche sich durch verschiedene sichere Zeichen als sehr alt zu erkennen geben, hinter viel spätere gestellt, ja unzweifelhaft mekkanische zu medînischen gemacht werden. Wir haben in dieser Tradition, auch wenn sie sehr alt sein, etwa von Ibn 'Abbâs herrühren sollte, nur einen rohen Versuch zu erblicken, mit Benutzung einiger guter Ueberlieferungen nach sehr schwachen kritischen Grundsätzen und reiner Phantasie eine chronologische Reihe zu entwerfen. Eine genaue Ueberlieferung der Folge der ältern, überhaupt der mekkanischen, Sûren ist übrigens kaum denkbar. Oder will man etwa annehmen, dafs Muḥammed ein Archiv führte, in welches die Sûren nach ihrer Chronologie eingetragen wären? Das wäre ein schönes Seitenstück zu den von Weil ironisch aufgestellten Schubkasten für die einzelnen Sûren, um die später eintreffenden Verse in sie einfügen zu können.

Uebrigens giebt es viele Traditionen, die von dieser sehr abweichen. So werden im Itqân 23 f. die medînischen Sûren nach der Ordnung des jetzigen Qorâns auf zwei verschiedene Weisen aufgezählt; in beiden stehen Sûren, die in den chronologischen Reihen für mekkanisch gelten, als medînische. Dabei heifst es, einzelne Verse aus anderen Sûren abgerechnet, streite man sich nur bei Sur. 13; 55; 61; 64; 83; 97; 98; 99; 112; 113; 114 darüber, ob sie vor

oder nach der Flucht geoffenbart seien, aber dies ist falsch, da dieser Streit noch viele andere Sûren berührt. Uebrigens ist die bei Alqurṭubî 23v. und mit kleinen Abweichungen bei Aššûšâwî Cap. XX sich findende Aufzählung der medînischen Sûren von jenen beiden wiederum verschieden. Je näher man diese Art von Ueberlieferungen betrachtet desto misstrauischer muss man gegen sie werden.

Wenn wir daher, wie die spätern Muslimen, allein oder doch fast allein auf das von den ältern Lehrern Ueberlieferte angewiesen wären, so würden wir selten zu einem festen, noch seltner zu einem richtigen Resultat gelangen. Wir haben aber noch ein zuverlässigeres Hülfsmittel, welches auch allein erst die Benutzung der Tradition für uns fruchtbar macht. Dies ist die genaue Beobachtung des Sinnes und der Sprache des Qorâns selbst. Die schon dem oberflächlichen Leser sich ergebende Bemerkung, dass die Stücke, in denen Sprache und Gedanken feurig bewegt sind, früher sein müssen, als die ruhig und breit gehaltenen, wird sich bei sorgfältiger Untersuchung immer mehr befestigen und genauer präcisieren. Wir erkennen, dass Muḥammed von der ersten Art zur zweiten nicht mit einem Sprunge, sondern allmählig übergeht, dass sich auch in jenen Arten selbst einzelne Abstufungen zeigen. Ein bedeutendes Moment ist dabei die Länge der Verse. Denn die bewegte, rhythmische, dem echten Saj' näher stehende Rede der ältern Zeit hat weit mehr Ruhepunkte nöthig, als die nach und nach zur reinen Prosa werdende der spätern. Die Vergleichung von zwei Stellen, in denen derselbe Gegenstand behandelt wird, kann uns bisweilen, auch wenn dieselben nicht aus ganz verschiedenen Zeiten stammen, wahrscheinlich machen, dass die eine früher ist, als die andere, da Muḥammed sich oft deutlich selbst nachahmt, und sich hier mitunter die Originalstelle von der nachgeahmten unterscheiden lässt. Auch unterscheidet sich, wie wol bei jedem Menschen, der Sprachgebrauch Muḥammed's zu gewissen Zeiten durch gewisse Lieblingswörter und Wendun-

gen, die uns bei der chronologischen Eintheilung unterstüzzen. Vermittelst der Beobachtung des Reims, der Sprache im weitesten Sinne und besonders des Gedankenzusammenhanges können wir dann weiter die einzelnen Stücke, aus denen oft eine Sûra besteht, auszuscheiden suchen. Freilich dürfen wir, wie wir schon oben angedeutet haben, beim Betrachten des Zusammenhanges der beim Semiten überhaupt, und bei Muḥammed insbesondere, nicht so ruhig wie bei uns sich entwickelnden, sondern gern hin und her springenden Gedanken, nicht voreilig da, wo uns die logische Verknüpfung zu fehlen scheint, gleich eine nicht ursprüngliche Zusammensetzung annehmen; allein ein völliger Mangel der Verbindung kann der Aufmerksamkeit doch nicht so leicht entgehen.

Uebrigens haben auch die Muslimen versucht, die bloſse Tradition zu verlassen und ein kritischeres Verfahren mit *Beobachtung des Sprachgebrauchs einzuschlagen.* So haben sie z. B. die sich leicht ergebende Bemerkung gemacht, daſs die Stellen, in denen يا ايّها الّذين آمنوا vorkommt, medînisch sind, daſs sich dagegen die Anrede يا ايّها النّاس zwar meistens in mekkanischen, mitunter aber auch in medînischen Versen findet [1]). Sogàr wagen sie es zuweilen, mit aus den Stellen selbst entnommenen Gründen Ueberlieferungen über dieselben zu verwerfen. Ein solcher Fall ist es, wenn Alfarrâ' Albaġawî die Tradition zurückweist, daſs Sur. 13, 43 auf 'Abd-allâh b. Salâm gehe, da diese Sûra mekkanisch sei. Solche kritische Grundsätze finden wir im Itqân 25 ff., 37 f., wo auch geradezu ausgesprochen wird (S. 31) من الناس من اعتمد فى الاستثناء على الاجتهاد دون النقل »einige Leute stützen sich bei dem Ausnehmen (d. h. bei der Lehre davon, welche einzelne Verse an andern Orten geoffenbart seien, als die Sûren, in denen sie stehen) ein-

[1]) L. zu Sur. 4, 1 und Sur. 5, 1. Zam. zu Sur. 2, 9. 'Omar b. Muḥammed b. 'Abd-alkâfî (cod. Lugd. 674) zu Sur. 22. Weniger genau B. zu Sur. 2, 19.

zelner Stellen auf die freie Untersuchung ohne Rücksicht auf die Ueberlieferung.« Aber diese Untersuchung hat, besonders wenn sie über die Dinge hinausgeht, die Jedem gleich von selbst einleuchten, keine sichere kritische Grundlage, und kann bei den Muslimen auch keine haben. Wir lernen aus jenen Versuchen für unsere Zwecke so gut wie gar Nichts.

Durch sorgfältige Erwägung der uns durch die Tradition und den Qorân selbst gebotenen Hülfsmittel können wir allerdings zu vielen sichern Erkenntnissen über die Entstehung der einzelnen Qorântheile kommen; aber freilich haben diese Erkenntnisse noch viele sehr bedenkliche Lücken; Manches bleibt ganz ungewifs, Manches wenigstens zweifelhaft. Dies ist hier um so mehr der Fall, als wir erst sehr wenige europäische Vorgänger auf dem Gebiete der kritischen Qorânforschung haben.

Alle Theile des Qorâns zerfallen in zwei Klassen, in die mekkanische und medînische. Diese Eintheilung, die in der Natur der Sache begründet ist, da ja die Flucht Muḥammed's prophetische Wirksamkeit in zwei sehr verschiedene Perioden zerlegt, ist von den Muslimen seit den ältesten Zeiten her beobachtet und mufs auch von uns beibehalten werden. Wir bemerken jedoch hierbei, dafs wir, nach dem Vorgange der meisten Muslimen [1]), alle Stellen, die vor der Flucht geoffenbart sind, mekkanisch, alle spätern medînisch nennen werden, wenn sie auch nicht alle gerade in Mekka oder Almedîna selbst entstanden sind.

Wir werden so viel als möglich die chronologische Reihenfolge inne halten, jedoch werden wir einzelne Stellen, die einer andern Zeit angehören, bei ihren Sûren aufführen, um diese nicht zu sehr zu zerreifsen. Eine solche chronologisch zertheilende Anordnung der einzelnen Stellen würde besonders bei den grofsen medînischen Sûren unstatthaft und unmöglich sein. Aufserdem werden wir aus Zweck-

---

[1]) Itq. 13 u. s. w.

mäfsigkeitsgründen uns bei der Anordnung noch einige andere Abweichungen von unserer Regel erlauben.

A) Die einzelnen Theile unsers jetzigen Qorâns.

a. Die mekkanischen Sûren.

Bei der Untersuchung der mekkanischen Sûren bietet uns die geschichtliche Tradition nur wenige sichere Hülfsmittel. Schon der erste Gegenstand der Forschung, die Bestimmung der Zeitgränzen, in welche diese Offenbarungen fallen, ist zweifelhaft. Denn die Muslimen überliefern uns zwar eine Menge von Zahlenangaben über die verschiedenen Perioden von Muḥammed's Leben, aber diese weichen von einander ab, und wir sehen leider nur zu oft, dafs sie auch hier nicht frei ihre Unwissenheit über gewisse Dinge eingestehen, sondern nach unhaltbaren Prinzipien rathen. Es sei mir erlaubt, dies an einem Beispiel zu zeigen. Es ist gewifs, dafs Muḥammed am Montag den 12. Rabî' I des Jahres 11 gestorben ist[1]). Da man nun gehört hatte, dafs er eine gewisse Anzahl von Jahren zu Almedîna und zu Mekka seinen Beruf ausgeübt hatte, so zählte man einfach diese Jahre als ganz vollständige und berechnete

[1]) Dafs er am Montag starb, wissen wir am sichersten aus dem Zeugnifs eines Zeitgenossen, nämlich aus einem Verse eines Trauerliedes auf seinen Tod von Ḥassân b. Ṯâbit (His. 1024). In diesem Punkt stimmen alle Traditionen überein: Muaṭṭa' 80. His. 1009 f. Šamâil 35 ff. Annasâî 216. Aṭṭabarî (ed. Kosegarten) I, 30 u. s. w. Vergl. noch die von Sprenger in der Ztschr. d. D. M. G. XIII, 135 f. beigebrachten Zeugnisse. Da nun von den Monatstagen, die für seinen Tod genannt werden, nur der 12te (den Aṭṭabarî I, 428; Ibn Qutaiba 82; Almas'ûdî, cod. Lugd. 127, 150; Tab. nennen) ein Montag ist, so kommt der zweite, der sonst noch als Todestag angeführt wird (Tab. Sprenger a. a. O.), nicht weiter in Betracht. Auch Sprenger entscheidet sich a. a. O. mit Bestimmtheit für den 12ten, führt aber das wichtigste Zeugnifs, das Ḥassân's, nur aus der zweiten Hand an.

die wichtigsten Epochen seines Lebens auf den 12. Rabî' I, auf den Montag oder doch auf denselben Monat. So soll er Montag den 12. Rabî' I in Qubâ' oder in Almedîna angekommen [1]), geboren [2]) und an einem Montag [3]) im Rabî' I [4]) zum Propheten berufen worden sein. Andere fügen hierzu noch andere Ereignisse aus Muḥammed's Leben, die an einem Montage geschehen sein sollen [5]). Ueberhaupt wissen wir wenig Genaues über die Chronologie der Ereignisse vor der Flucht; nicht einmal die Jahreszahl der Hauptperioden ist uns bekannt. Die Zeit seines Prophetenamtes in Mekka wird von den Meisten auf 13 [6]), von Einigen auf 15 [7]), von Anderen auf 10 [8]) Jahre angegeben. Eine Vermittlung der ersten und letzten Ansicht scheint die Angabe zu enthalten, er sei im Alter von 43 Jahren berufen und habe darnach noch 10 Jahre

[1]) His. 333, 442. Waq. 2. Ibn Sa'd I, 251. Ibn Qutaiba 75. Andere nennen hier blofs den Monats-, nicht auch den Wochentag. Dafs er wirklich in diesem Monat in seiner neuen Heimath anlangte, ist sehr gut möglich. Andere nennen den 2. Rabî' I (Waq. a. a. O. Ibn Sa'd a. a. O.), und es bleibt dahin gestellt, ob das oben angegebene falsche Todesdatum nach diesem oder dieses nach jenem berechnet ist.

[2]) His. 102. Spr. a. a. O., 138 f.: dieser Tag wird von den heutigen Muslimen als Geburtstag des Propheten gefeiert. Andere nennen andere Daten (Ibn Sa'd 98; Spr. a. a. O., 137 ff.), stimmen aber alle über den Monat überein; Einige nennen blofs den Montag.

[3]) Ibn Sa'd 203 f. Aṭṭabarî (ed. Kosegarten) I, 30. Tab. Miśk. 171. Wah. in der Einleitung.

[4]) Almas'ûdî S. 156. Tab. Dafs dieser Monat falsch ist, werden wir unten darthun.

[5]) Aṭṭabarî I, 30. Tab.

[6]) Verschiedene Traditionen bei Ibn Hiśâm 206. Bh. im كتاب فضائل اصحاب النبى. Muslim I, 435. Śamâil 429 f. Aṭṭabarî I, 28, 30. Miśk. 513. Almas'ûdî. 152 f. u. s. w.

[7]) Muslim II, 436. Śamâil 430 f. Almas'ûdî a. a. O. Miśk. a. a. O.

[8]) Ibn Sa'd 199, 239 f. Bh. an verschiedenen Stellen. Muslim II, 434. Śamâil 433. Aṭṭabarî I, 30. Almas'ûdî a. a. O. Wah. zu Sur. 24, 51. Zu den drei letzten Anmerkungen vergleiche die Sammlung von Traditionen bei Spr. a. a. O., 170 f.

in Mekka zugebracht[1]); diese scheint nämlich die drei Jahre, in denen er nicht öffentlich gepredigt haben soll, nicht mitzuzählen[2]). Fast Alle sagen nämlich, dafs er im Alter von 40 Jahren zum Propheten berufen worden sei; eine Angabe, auf deren Genauigkeit jedoch bei der bekannten Bedeutung, welche die Zahl 40 bei den Orientalen hat[3]), kein all zu grofses Gewicht zu legen ist. Dafs er aber länger als 10 Jahre zu Mekka öffentlich als Prophet wirkte, sehen wir aus folgenden Worten eines von den Historikern mehrfach citierten gleichzeitigen Liedes, das gewöhnlich dem Ṣirma b. Anas aus Almedîna, seltner und mit weniger Wahrscheinlichkeit dem Ḥassân b. Ṯâbit zugeschrieben wird[4]):

ثَوَى فى قريش بِضْعَ عَشْرَةَ حِجّةً * يذكّر لو يلقى[5]) صديقا[6]) مؤاتيا

ويعرض فى اهل المواسم نفسَه الخ

»Er lebte unter den Quraiśiten zehn und einige Jahre,
»indem er ermahnte, ob er vielleicht einen Freund
»fände, der ihm entgegenkäme.«
»Und indem er sich den auf den Märkten versammelten
»Leuten vorstellte u. s. w.«

---

[1]) Ibn Sa'd 239. Aṭṭabarî I, 28. Almas'ûdî a. a. O.

[2]) Aehnlich sucht die Anmerkung zu His. 50 diese Schwierigkeit zu lösen.

[3]) Vergl. z. B. die Citate in Gesenius Lexikon s. v. אַרְבָּעִים. Dafs auf diese Bestimmung die Stelle Sur. 46, 14 mit eingewirkt, ist eine gute Bemerkung Sprenger's a. a. O. 172. Es ist mir überhaupt erfreulich gewesen, dafs auch Sprenger zu der Ueberzeugung gelangt ist, Muḥammed habe das Datum seiner Geburt nicht gewufst (a. a. O. 141 f.). Ich setze aber hinzu, auch das Jahr nicht. Alle Angaben beruhen auf meist groben Berechnungen nach hinten; so auch die Synchronismen mit den persischen Königen. Maḥmûd Efendî hat sich vergebliche Mühe gemacht, wenn er über die unzuverlässigen Daten eine genaue astronomische Berechnung aufstellt. (Journ. as. Febr. 1858). Etwas Anderes ist es, wenn man, wie Sprenger, blofs das konventionelle Datum berücksichtigen will.

[4]) His. 350. Al'azraqî 377. Ibn Qutaiba 30, 75. Almas'ûdî 150.

[5]) Variante لاقى Al'azraqî.

[6]) Variante حبيبا Ibn Qutaiba 75.

Auf einen solchen Vers können wir mehr geben, als auf zwanzig Traditionen, obgleich Muslim II, 425 diejenigen getadelt werden, welche diesen Vers — denn ohne Zweifel ist er gemeint — den Ueberlieferungen vorziehen; an ihm scheitert auch die ganze Kombination Sprenger's in dem mehrfach genannten Aufsatze. Die Ansicht, dafs Muḥammed 10 Jahre als Prophet in Mekka gewirkt habe, scheint mir eine künstliche Annahme von Seiten eines Mannes, der die beiden Theile, in welche sein ganzes öffentliches Leben durch die Flucht zerfällt, auch äufserlich gleich machen wollte. Noch weniger verträgt sich mit jenem Verse die Angabe, er habe 7 Jahre nur die göttliche Stimme gehört und ein Licht (oder »und Nichts«) gesehen; 8 Jahre Offenbarungen empfangen [1]), da hierin läge, dafs seine eigentliche Wirksamkeit nur 8 Jahre gedauert hätte. Ob wir nun aber 15 oder 13 Jahre als Dauer seiner ersten prophetischen Periode anzunehmen haben, wage ich nicht zu entscheiden; einstweilen jedoch wollen wir es bei der letztern, allgemein angenommenen Zahl bewenden lassen.

Aus diesem Beispiel kann man schon sehen, wie unsicher die Zeitrechnung der vor die Hijra fallenden Ereignisse aus Muḥammed's Leben ist. Ueberhaupt ist es nur bei sehr wenigen derselben möglich einigermaafsen anzugeben, wie viel Jahre vor der Flucht (als der festen Epoche) sie geschehen seien. Giebt ja doch der beste uns erhaltene Biograph, Ibn Hišâm, fast gar keine chronologischen Daten bei der ganzen mekkanischen Periode [2]). Um so weniger wird es möglich, für die mekkanischen Sûren, in denen so äufserst selten auf ganz sichere geschichtliche Ereignisse Rücksicht genommen wird, eine auch nur ungefähre Zeitbestimmung aufzustellen, um darnach die einzelnen Perioden abzutheilen. Die wenigen chronologischen Anhaltspunkte, von denen auch nicht ein einziger ganz

---

[1]) Ibn Sa'd I, 240. Muslim II, 437. Mišk. 513.

[2]) Etwas häufiger thut dies Ibn Sa'd.

sicher ist, sind folgende: 1) Sur. 53 hängt mit der Flucht nach Aethiopien zusammen [1]), welche im Jahre 5 der Berufung stattgefunden haben soll. 2) Sur. 20 ist nach der gewöhnlichen Erzählung vor der Bekehrung 'Omar's geoffenbart, die man ins sechste Jahr vor der Hijra setzt. 3) Sur. 30, 1ff. spielt sicher auf den Krieg zwischen den Persern und Byzantinern [2]) an, wahrscheinlich auf die im siebenten und achten Jahre nach der Berufung geschehenen Ereignisse. Wenn wir diese unsichere Rechnung zu Grunde legen dürfen, so erhalten wir für die Sûren der zweiten Periode etwa die Jahre 5 und 6; die längeren Zeiträume vorher und nachher wären für die erste und dritte Klasse. Dieser Eintheilung, welche dem innern Wesen der einzelnen Perioden nicht unangemessen erscheint, stellt sich aber die Schwierigkeit entgegen, dafs die ohne Zweifel zur zweiten Periode zu rechnende Sûra 72 gewöhnlich auf die Reise nach Aṭṭâif bezogen wird, welche der Prophet nach Abû Ṭâlib's und Ḫadîja's Tode, nicht viele Jahre vor der Flucht (im Jahre 10 der Berufung), machte. Doch können wir dieser Schwierigkeit vielleicht dadurch entgehen, dafs wir mit einigen Traditionen die hier besprochene Ercheinung der Jinnen von der Reise nach Aṭṭâif ganz trennen [3]). Gar keine Rücksicht dürfen wir auf die Angaben über die in Sûra 17 mehrfach erwähnte Himmelfahrt nehmen, da über die Zeitbestimmung derselben nichts Sicheres vorliegt. Das Beste wird immer sein, dafs wir bei den Sûren der einzelnen Perioden nur die innere Entwicklung ohne Rücksicht auf die ganz unsichere Chronologie im Auge behalten.

Der einzige grofse Zweck Muḥammed's in den mekkanischen Sûren ist der, die Menschen durch Ueberredung von den falschen Göttern zum einen Gotte zu bekehren. Wohin sich auch die Rede wendet, dies bleibt der einzige

[1]) Siehe unten zu Sur. 53, 20.
[2]) Siehe unten.
[3]) Das Weitere siehe unten.

Grundgedanke. Aber er sucht nicht durch logische Beweisführung die Vernunft der Hörer zu überzeugen, sondern mit rhetorischer Darstellung durch die Phantasie auf das Gemüth zu wirken. So preist er denn Gott, schildert ihn in seinem Wirken in der Natur und in der Geschichte und höhnt dagegen die Schwäche der falschen Götter. Von ganz besonderem Gewicht sind aber die Schilderungen von der ewigen Glückseligkeit der Frommen und von der Höllenqual der Bösen; diese, besonders die der letzteren, haben wir durch die Wirkung, welche sie auf die Phantasie einfacher, noch nicht von Jugend auf durch ähnliche theologische Bilder abgehärteter Menschen ausüben, für eins der mächtigsten Mittel zur Verbreitung des Islâms zu halten. Dabei greift der Prophet seine heidnischen Gegner oft geradezu persönlich an und droht ihnen die ewige Strafe; dagegen bekämpft er, während er nur unter Heiden lebt, selten die ihm viel näher stehenden Juden und fast nie die Christen [1]).

An der Verschiedenheit des Stils erkennen wir verschiedene Reihen von Sûren, die einander der Zeit nach näher stehen müssen. Vorzüglich treten zwei grofse Gruppen hervor, deren eine aus den ältern, leidenschaftlicher bewegten, deren andere aus den spätern, sich mehr den

---

[1]) Man darf nicht in allen Stellen, in denen Muḥammed gegen die Lehre eifert, dafs Gott Nachkommenschaft (ولد) hätte, eine Polemik gegen die Lehre von Christus als Gottes Sohn sehen. Die Heiden hatten ihre Göttinnen in eine Art von genealogischem System gebracht, so dafs ein Heide den ihn drängenden Beweismitteln Muḥammed's für die Einheit Gottes entgegensetzen konnte, auch sie erkennten diese an; ihre Göttinnen wären nur Töchter Gottes; vergl. Sur. 37, 149 ff., 6, 100 f. u. s. w. Man darf aber ja nicht diesen Satz in der Form, wie er uns vielfach von den Muslimen überliefert wird, („die Heiden hätten die Engel für die Töchter Gottes gehalten" u. s. w.) als ein altmekkanisches Dogma ansehen. Die Muslimen können durchaus nicht auf das Wesen anderer Religionen eingehen und färben sie alle islâmisch. So lassen sie z. B. die Quraisiten über Auferstehung, Propheten u. s. w. disputieren!

medînischen nähernden Sûren besteht; aber zwischen beiden finden wir eine grofse Gruppe, welche in allmähliger Abstufung von jener zu dieser überleitet. Wir haben also Sûren von drei Perioden zu unterscheiden [1]).

Eine andere Anordnung der Sûren hat Muir im zweiten Theile seines »life of Mohammed« aufgestellt, die zwar in manchen Stücken von der unsrigen verschieden ist, aber doch wieder in den wichtigsten Punkten mit ihr zusammentrifft. Er theilt die mekkanischen Sûren in fünf Stufen (stage), die er nach einer, freilich alles Haltes entbehrenden, Chronologie folgendermaafsen eintheilt: 1) Sûren, die vor Sur. 96, also eigentlich vor die Berufung zum Propheten fallen; 2) die ältesten Sûren bis zum ersten öffentlichen Auftreten; 3) bis zum Jahre 6 der Berufung; 4) bis zum Jahre 10; 5) bis zur Flucht. Aber von diesen Stufen enthalten die drei ersten fast ganz dieselben Sûren, welche wir in der ersten Periode zusammenfassen, und zwar so, dafs Stufe 2 den von uns für die allerältesten gehaltenen, Stufe 1 und 3 den übrigen Sûren entspricht. Die fünfte Stufe ist so ziemlich unsere dritte Periode. In der vierten Stufe sind die meisten die, welche wir zur zweiten Periode rechnen, aber dazu kommen noch viele aus andern Perioden. Allein diese Verschiedenheit vermindert sich sehr, wenn wir beachten, dafs Muir sieben, von uns zum ersten Zeitalter gerechnete zur vierten Stufe, dagegen acht, die von uns als zur zweiten Periode, aber zur letzten Zeit derselben, gehörig betrachtet werden, zur letzten zählt; der Hauptunterschied besteht also darin, dafs

[1]) Diese drei Klassen hat zuerst Weil in seiner „Einleitung in den Koran" aufgestellt, und wir haben in dieser Entdeckung das Hauptverdienst dieses kleinen Buches zu sehen, in welchem der Verfasser zeigte, wie sehr er in der Erkenntnifs des Qorâns seit der Abfassung seines „Muhammed" fortgeschritten war. Es kann natürlich nicht auffallen, dafs wir im Einzelnen hie und da in der Eintheilung von ihm abweichen und Manches genauer bestimmen; aber wir haben keinen Grund gefunden, seine Eintheilung im Ganzen aufzugeben.

Muir unsere zweite, seine vierte, Gruppe, früher beginnen und schliefsen läfst. Dagegen bleiben freilich noch sechs Sûren übrig, die von Muir zu dieser, von uns zur letzten Reihe gezählt werden. Ein Hauptfehler Muir's ist bei dieser Eintheilung, dafs er auch im Einzelnen die Sûren genau chronologisch anzuordnen sucht; zwar ist er bescheiden genug zu gestehen, dafs er seinen Zweck noch nicht ganz erreicht habe, doch ist dieser Zweck selbst eben unerreichbar. Dazu kommt noch der Fehler, dafs er zu wenig darauf achtet, die aus verschiedenen Stücken zusammengesetzten Sûren zu theilen, und dafs er zu viel Gewicht auf die Länge der Sûren legt, die lange nicht die Bedeutung hat, wie die Länge der einzelnen Verse.

Dafs sich unter den mekkanischen Sûren zwar einzelne Gruppen ausscheiden lassen, nicht aber eine im Einzelnen irgend genaue chronologische Anordnung aufgestellt werden kann, ist mir immer klarer geworden, je öfter und genauer ich den Qorân untersucht habe. Manches Indicium, das ich mir zu diesem Zwecke gemerkt hatte, hat sich mir als unzuverlässig bewiesen, und Manches, was ich früher als ziemlich gewifs behaupten zu dürfen glaubte, erwies sich bei wiederholter und sorgfältigerer Prüfung als unsicher.

a) Die Sûren der ersten Periode.

Alle Sûren dieses Zeitabschnittes erkennt man an ihrem Stil. Die Gewalt der Begeisterung, die den Propheten in den ersten Jahren bewegte, die ihn gottgesandte Engel im Gesicht schauen liefs, mufste sich auch im Qorân ausdrücken. Der Gott, der ihn erfüllt, redet selbst, der Mensch tritt ganz zurück wie bei den grofsen alten Propheten Israels [1]). Die Rede ist grofsartig, erhaben und voll

[1]) Vergl. Ewald Propheten des A. B. I, 30 f. Für diese Zeit ist diese Redeweise durchaus nicht als eine blofse äufsere Form anzusehen; sie hat vielmehr eine tiefe Bedeutung. Anders freilich später.

kühner Bilder, der rhetorische Schwung hat noch ganz poetische Färbung. Die leidenschaftliche Bewegung, die aber nicht selten durch einfache, jedoch kraftvolle, ruhige Belehrungen und farbenreiche Schilderungen unterbrochen wird, spiegelt sich in den kurzen Versen, die ganze Rede ist rhythmisch bewegt und oft von grofsem, aber durchaus ungesuchtem Wohlklange. Die dunklen Gefühle und Ahnungen des Propheten äufsern sich zuweilen in einer gewissen Dunkelheit des Sinnes, der überhaupt mehr angedeutet, als ausgeführt wird. Eine eigenthümliche, aber charakteristische Erscheinung sind die in dieser Periode sehr häufigen Schwüre, durch welche Muḥammed besonders im Anfange der Sûren die Wahrheit seiner Reden bekräftigt. Er schwört bei den verschiedensten Dingen, die ihm gerade vor die Seele treten, so dafs diese Eide oft seltsam und unverständlich scheinen und daher auch von den Muslimen nicht recht mehr verstanden werden [1]). Alle diese Sûren sind kurz, da die hohe Bewegung der Seele, welche sie hervorrief, nicht lange anhalten konnte.

Wenn nun Muḥammed unter seinen nüchternen Landsleuten dergleichen Offenbarungen vortrug, so konnte es nicht ausbleiben, dafs er von dem gröfsten Theile derselben für einen Lügner oder für einen Wahnsinnigen gehalten wurde. Man erklärte ihn für einen übergeschnappten Poeten, für einen mit den Jinnen verbündeten Wahrsager [2]) oder für einen Besessenen (majnûn). Diese Ansichten, von deren letzterer er anfangs selbst nicht frei gewesen zu sein

---

[1]) Daher schrieb Ibn Qaijim-aljauzîya († 751) ein Buch unter dem Titel التِّبْيان فى أَقْسام القرآن „Die Erläuterung über die Schwüre des Qorâns“ (H. Ch. nr. 2401).

[2]) Gewifs glaubten die alten Araber an eine besondere Verbindung des Kâhin mit den Jinnen; aber freilich hatte dieser Glaube nicht die von den Muslimen ihm gegebene Gestalt, die Jinnen und Satane stiegen gen Himmel, lauschten hier auf die Reden der Engel und theilten diese den Wahrsagern mit.

scheint[1]), mufste natürlich, als er sich sicher als Gesandten Gottes erkannt hatte, mit aller Gewalt der Rede bekämpfen. Ueberhaupt spielen die heftigen, bis zur Verfluchung gehenden Angriffe gegen seine Widersacher, aus denen er einige persönlich hervorhebt, einmal sogar mit Hinzufügung des Namens, eine grofse Rolle in diesen Sûren.

Muir stellt die eigenthümliche Ansicht auf, es gebe 18 Sûren, die vor die Berufung zum Prophetenthum durch Sur. 96 fallen und erst später in den Qorân gesetzt seien; in ihnen rede Muhammed noch in eigner Person, nicht Gott, der erst in Sur. 96 zuerst redend eingeführt werde. Aber diese Ansicht, die wol im Grunde aus dem theologischen Streben Muir's entsprungen ist, den Propheten, zu dem er durch nähere Bekanntschaft mit den Quellen eine gewisse Zuneigung gewonnen hat, wenigstens eine Zeit lang von dem Verbrechen frei zu halten, dafs er in Gottes eignem Namen aufträte[2]), hat durchaus keine positiven Gründe für sich, streitet gegen die Ueberlieferung und läfst sich bei einigen Sûren geradezu widerlegen. Wenn Muhammed in vielen derselben gegen die Feinde der Religion, gegen die Widersacher spricht, welche den von ihm gepredigten Glauben für falsch erklären (يكذّبون بالدين), und dagegen die Gläubigen hervorhebt, so können sie nicht zu einer Zeit entstanden sein, wo er mit sich selbst noch nicht im Klaren war, noch nicht sich als den Propheten erkannt, noch nicht den Glauben (الدين) verkündet hatte. Gleich Sur. 103, welche Muir, wol nur weil sie (in ihrer jetzigen Gestalt) die allerkürzeste ist, für die älteste hält, handelt von den Feinden Muhammed's (v. 2) und von seinen Anhängern, die da glauben und sich gegenseitig zur Geduld (bei den Verfolgungen jener) ermahnen (v. 3); sie mufs also verkündigt sein, als sich nach der öffentlichen Predigt die Gegensätze schon geschieden hatten. Aehnliche Stellen finden sich in

---

[1]) His. 154. Bh. an mehreren Stellen. Tab.

[2]) Life of Moh. II, 75.

den von Muir genannten Sûren mehrfach, z. B. Sur. 82, 9; 92, 16 u. s. w.; dahin gehören auch die Stellen, in welchen Muḥammed als warnendes Beispiel für die Gegner von dem Untergang der Feinde Gottes in frühern Zeiten spricht (Sur. 89, 6 ff.; 91, 11 ff.; Sur. 105). Endlich ist es nicht einmal wahr, dafs Gott in diesen Sûren nie selbst redend aufträte. Denn wenn wir auch alle Stellen, in denen Muḥammed angeredet wird, mit Muir II, 60 für Selbstgespräche erklären und keine Rücksicht auf die Formen nehmen wollten, welche sich durch blofse Veränderung der diakritischen Punkte aus der ersten in eine andere Person verwandeln lassen (z. B. تفعل für نفعل u. s. w.), so bleiben doch noch folgende Stellen übrig: Sur. 90, 10; 94, 2; 108, 1; 95, 4, 6. In diesen erklärt Muir (S. 62) das Auftreten Gottes für eine poetische Fiktion. Warum thut er denn das nicht auch anderswo? Man könnte nun noch einwenden, jene Stellen wären später absichtlich verändert: aber eine solche Annahme einer blofsen, durch keine haltbaren Gründe unterstützten Hypothese zu Liebe wäre doch eine bodenlose Willkühr.

Wir können daher in Muir's Ansicht keinen Grund finden, von der bei den Muslimen fast allgemein angenommenen Ueberlieferung [1]) abzugehen, nach welcher Sur. 96, 1 bis 5 für den ältesten Theil des Qorâns gilt, durch welchen erst Muḥammed zum Prophetenamt berufen sei. Da die Offenbarung dieser Verse mit einer Vision oder einem Traume zusammenhing, so können ihm später selbst die einzelnen

---

[1]) His. 152 f. Ibn Sa'd I, 204 f. Bh. an mehreren Stellen. Muslim I, 113. Al'azraqî 426 f. Tab. Almas'ûdi (cod. Lugd. 127) S. 127. F. und andere Kommentare zu Sur. 96. Wah. in der Einleitung. Miŝk. 513 f. Itq. 52 f. u. s w. u. s. w. Vergl. Caussin I, 354. Weil 45 f. Muir II, 85. Spr. 95 f. und besonders Journ. of as. soc. of Bengal XIX, 113 ff. Wenn Einige schlechthin die Sûra 96 als die älteste nennen, so ist dies nur ein ungenauer Ausdruck; Viele sagen ausdrücklich, dafs nur die ersten 5 Verse so alt und die andern erst später geoffenbart seien.

Umstände derselben schwerlich genau vor der Seele gestanden haben: noch weniger können wir uns auf die Berichte der Muslimen über sie vollständig verlassen. Der wichtigste derselben ist die Tradition, welche 'Urwa b. Azzubair von 'Âïša empfing [1]), der Muhammed erst lange nachher von jenem Ereignisse erzählt haben kann, da sie zu der Zeit desselben noch gar nicht geboren war. Ihr Inhalt ist folgender: Die Offenbarung begann mit wahren Träumen, die den Propheten erleuchteten gleich dem Erglänzen des Morgenroths. Darauf zog er sich in die Einsamkeit des Berges Ḥirâ' [2]) zurück. Als er daselbst längere Zeit ein andachtsvolles Leben geführt hatte, erschien der Engel und befahl ihm: »lies!«; er antwortete: »ich kann nicht lesen« (ما انا بقارئ). Da bedrängte ihn (فغطّني) der Engel gewaltig und sprach wiederum denselben Befehl aus. Nachdem dies Alles dreimal wiederholt war, las endlich der Engel jene fünf Verse vor. Muhammed wurde dadurch sehr erschrocken, begab sich eilig zu seiner Gattin Ḫadîja und diese tröstete ihn [3]).

Eine andere gewiss ursprünglich aus derselben Quelle stammende Tradition, welche sich bei Ibn Hišâm 151 findet und von 'Ubaid b. 'Omar b. Qatâda ausgeht, zeichnet

[1]) Der Wortlaut dieser Tradition, der bald kürzer, bald länger ist, und im Einzelnen viele Varianten hat, findet sich bei Bh. Muslim a. a. O. Wah. a. a. O. Al'azraqî a. a. O. F. a. a. O. Mišk. a. a. O. Itq. 52; verkürzt bei Ibn Sa'd a. a. O. Vergl. das Journ. of as. soc. of Bengal XIX, 113 f. Ebendaselbst 114 f. steht eine andere Gestalt derselben, die aber Sprenger mit Recht für ausgeschmückt und verworren erklärt.

[2]) So حِرَاء (nicht حَرَاء wie die meisten Europäer sprechen) schreiben die besten Handschriften, und diese Aussprache wird im Ṣiḥâḥ, Alḥarîrî's Durrat-alġauwâṣ und im cod. Spr. 282 für allein zulässig erklärt. Der türkische Qâmûs erlaubt daneben noch die Form حِرَى.

[3]) Einige hängen hier noch Mehreres über die darauf folgenden Ereignisse an.

sich dadurch aus, dafs sie deutlich erwähnt, dies Ereignifs sei ein Traum gewesen; als Muḥammed aus diesem erwacht, wären die Worte der Offenbarung in sein Herz eingeprägt gewesen. Aber dazu fügt sie den schlechten Zusatz, Gabriel habe ein seidenes Tuch gebracht, auf dem Worte gestanden, die er lesen sollte[1]). Denn was sollen das für Worte gewesen sein? Nach dem Sinn der ganzen Tradition jedenfalls diese Verse selbst; aber es wäre doch lächerlich, wenn er gezwungen werden sollte, zu lesen, dafs er lesen müfste. Dieser ganze Zusatz ist aus der falschen Auffassung des Wortes اقرأ entstanden, das man nothwendig auf etwas Geschriebenes beziehen zu müssen glaubte. Eine solche falsche, wenn auch nicht so sinnlose, Ansicht ist es, wenn Weil[2]) glaubt, Muḥammed erhalte hier den Befehl, eine schon früher gegebene Offenbarung zu lesen, eine Auffassung, die nicht nur gegen die Ueberlieferung streitet, sondern auch voraussetzt, dafs Muḥammed selbst ein Qorânstück aufgeschrieben hätte, was er sicher nie gethan hat; ferner wäre nicht einzusehen, warum ihm durch eine eigne Offenbarung befohlen worden wäre, eine von ihm geschriebene Sûra zu lesen.

Ebenso wenig können wir Sprenger's Erklärung dieser Stelle billigen, اقرأ heifse hier »lies die heiligen Bücher der Juden und Christen«, v. 5 bedeute »welcher diese Bücher geoffenbart hat« [3]). Diese Auffassung hat den deutlichen Sinn gegen sich und wird hinlänglich durch die oben besprochene Unbekanntschaft Muḥammed's mit der Bibel widerlegt.

Wir erklären uns mit genauer Beobachtung des Wortlautes der Sûra selbst und mit Rücksicht auf die Tradition, ohne uns um die einzelnen Ausschmückungen derselben zu kümmern, die Entstehung dieser Offenbarung folgendermaa-

---

[1]) Vergl. Itq. 53.

[2]) Kor. 56.

[3]) S. 95 f.

ſsen: Muḥammed wird, nachdem er lange in der Einsamkeit ein asketisches Leben geführt hat uud von Betrachtungen und innern Kämpfen bis zur Wahrnehmung von Erscheinungen aufgeregt ist, endlich durch einen Traum oder eine Vision entscheidend bestimmt, das Prophetenamt, die Verkündigung der ihm klar gewordenen Wahrheit zu übernehmen. Die Berufung gewinnt in seinem Geiste feste Gestalt als die erste Offenbarung, deren Sinn ist: »Predige [1]) Deinen Mitmenschen das von Dir Erkannte (vor Allem Gottes Einheit) im Namen Deines Herrn [2]), der den Menschen vom kleinsten Anfange zu einem höhern Zustande zu erheben vermochte, der darum auch Dir Hülfe leisten kann; verkündige ihnen die Wahrheit, da Dein Herr der Mächtigste ist, welcher dem Menschen die ihm früher unbekannte Schreibkunst lehrte und Dir darin ein mächtiges Hülfsmittel zur Verbreitung des Glaubens reichte.«

Die Zeit dieser ersten Offenbarung ist die berühmte ليلة القدر, die ohne Zweifel in den Monat Ramaḍân fiel [3]).

---

[1]) Ueber diese Bedeutung des Wortes اقرأ siehe oben.

[2]) Man könnte auch daran denken, Abû 'Ubaida's Ansicht (vergl. F. zu dieser Stelle) anzunehmen, nach welcher hier اقرأ mit ب konstruiert wird (oder, wie die arabischen Grammatiker sich auszudrücken pflegen, nach welcher hier ب überflüssig — زائدة — ist), so daſs die Worte bloſs hieſsen „verkünde den Namen Deines Herrn"; aber einerseits ist es sehr zweifelhaft, daſs قرأ in dieser Bedeutung mit ب konstruiert werden kann (قرأ بشيء ist entweder „er las in Etwas" — nämlich einem Buche oder dergleichen — oder „er nahm die oder jene Lesart an", wie قال بشيء ist „er äuſserte die oder jene Ansicht"); andererseits entspricht بسم ربك (v. 1) den Worten وربك الاكرم (v. 3), deren و ein واو الحال ist.

[3]) Man halte Sur. 97, 1; 47, 2 mit Sur. 2, 181 zusammmen. Dies ist auch die gewöhnliche Ansicht; dagegen hatte Muḥammed auf das Datum wol selbst nie geachtet; daher schwanken die Angaben über dasselbe schon in den ältesten Zeiten (vgl. Muaṭṭa' 89 f. His. 151 f. 155. Bh. im كتاب الايمان. F. zu Sur. 96. Almawah. allad. 27 u. s. w.

Zu diesen Versen fügte wol Muḥammed selbst später die folgenden hinzu. Denn Vers 6 steht jetzt in einer gewissen Verbindung mit den vorhergehenden (vergl. الانسان v. 5 u. 6 und كلا, das im Qorân nie am Anfang der Rede steht[1]); aber diese Verse können doch nicht aus einer Zeit sein, wo Muḥammed erst die Prophetenweihe empfing, da sie schon gegen einen Feind des Glaubens gerichtet sind, der einen gläubigen Sklaven[2]) verhinderte, seinem Gott zu dienen. Aber dieser Zusatz stammt doch aus sehr alter Zeit.

Es wäre übrigens nicht unmöglich, dafs die ersten Worte gar nicht die **erste** Aufforderung zur Verkündigung des Glaubens enthielten. Wir werden sehen, dafs dergleichen, von den Muslimen dann immer fälschlich in die allerälteste Zeit gesetzte, göttliche Befehle »zu predigen«, »zu warnen« u. s. w. auch später noch öfter vorkamen. In diesem Falle könnten wir die ganze Sûra als auf einmal geoffenbart ansehen. Dennoch möchte ich hier lieber der Tradition folgen, da Nichts geradezu gegen sie spricht, wenn man sie richtig auffafst.

Nachdem Muḥammed zum Propheten berufen war, scheint er doch noch nicht über sich selbst sicher gewesen zu sein, viel weniger gewagt zu haben, öffentlich mit der Predigt hervorzutreten. Doch ist hier das Einzelne völlig ungewifs. Wir haben über seine gewaltigen Seelenkämpfe in

---

u. s. w.). Andere geben, wie wir oben sahen, den Rabî' I als den Monat der Berufung an.

[1]) Wenn der Qorân eine Rede mit der Zurückweisung eines blofs vorgestellten, nicht geradezu ausgesprochenen Satzes anfängt, so steht nicht كلا, sondern blofs لا (vgl. Sur. 75, 1; 90, 1 u. s. w.).

[2]) Es ist bekannt, dafs anfangs besonders viele Sklaven die neue Lehre annahmen (vergl. Sprenger 159). Diese Leute mögen oft roh genug gegen die alten Götter aufgetreten und ihre Strafen nicht ganz unverdient gewesen sein. So heifst es vom Bilâl bei Waḥ. zu Sur. 92 لمّا اسلم ذهب الى الاصنام فسلّح عليها. Ich brauche kaum zu bemerken, dafs die Erklärung des عبد (v. 7) durch „Mensch" überhaupt (im Gegensatz zu الرَّبّ = Gott) gänzlich verfehlt ist.

dieser Zeit folgende Tradition bei Albuḫârî [1]), welche an die oben erwähnte ʿÂïša's über Sur. 96 angehängt ist: وفتر الوحى فترة حتّى حزن النبىّ صلّعم فيما بلغنا حُزْنًا غدا منه مرارًا كى يتردّى من رؤوس شواهق الجبال فكلّما اوفى بذروة جبل لكى يلقى منه نفسه [2]) تبدّى له جبريل فقال يا محمّد انّك رسول الله حقّا فيسكن لذلك جاشه وتقرّ نفسه [3]) فيرجع فاذا طالت عليه فترة الوحى غدا لمثل ذلك فاذا اوفى بذروة جبل تبدّى له جبريل فقال له مثل ذلك Wir können aber nicht recht wissen, ob diese Seelenstimmung, die den Propheten bis zum Selbstmord treiben wollte, nicht eigentlich einem frühern Abschnitt angehört [4]), nämlich dem vor der Prophetenweihe, der Zeit, als er in den Bergen ein einsames Leben führte (حنث), bis ihn die Offenbarung traf (حتّى جآءه — oder فجئه — الحقّ). Man hat aus der Verbindung dieser Tradition mit dem Umstand, dafs Muḥammed anfangs wahrscheinlich längere Zeit nicht ganz öffentlich, sondern mehr im Stillen Verwandte und Bekannte zu bekehren suchte [5]), und besonders zur Ausgleichung chronologischer Differenzen einen Zeitraum von $2\frac{1}{2}$— 3 Jahren gemacht, welchen man die Fatra nennt. Diese schon an und für sich unbegreiflich lange Unterbrechung der Offenbarung hat Sprenger zuerst in dem mehrerwähnten

---

[1]) Im كتاب التعبير. Daraus Miśk. 514 und F. zu Sur. 96. Die Uebrigen lassen diesen Zusatz weg oder haben nur die ersten beiden Worte. An einer Stelle hat Bh. die ersten sieben Worte. (Im كتاب التفسير zu Sur. 96).

[2]) F. نفسه منه.

[3]) So weit Miśk. a. a. O.

[4]) Andrerseits haben die Zweifel Muḥammed's über den endlichen Erfolg seiner Lehre, die Kämpfe seines Gewissens, das ihn zur Verkündigung derselben trieb, gegen seine natürliche Zaghaftigkeit erst mit der Uebersiedlung nach Almedîna ganz aufgehört. Alle einzelnen Abschnitte, welche die Alles äufserlich mit einer Maschinerie von Engeln bewerkstelligenden Muslimen hier machen, sind wenig werth.

[5]) His. 166. Ibn Saʿd I, 209.

Aufsatz im dreizehnten Bande der Zeitschr. d. D. M. G. als unhaltbar nachgewiesen [1]).

Früher hatte Sprenger selbst diese Fatra für einen wichtigen Abschnitt gehalten, während dessen Muhammed — der doch nur durch die vollkommene Ueberzeugung von Gottes Einheit, in welcher der ganze Islâm liegt, zum Propheten geworden war — *erst allmählig seinen Glauben ausgebildet* und die Bibel studiert haben sollte [2]). Auch versetzte er in diese Zeit manche Sûren, in denen jener sich gegen die von seinen Freunden erhobene Ansicht wehren soll, er sei ein Besessener, während doch alle die Sûren, in denen er gegen einen solchen Vorwurf streitet, offen die Feinde der öffentlich bekannten Religion bekämpfen.

Die gewöhnliche Erzählung über das Aufhören dieses angstvollen Zustandes giebt eine bekannte Tradition, welche Abû Salama von Jâbir b. 'Abd-allâh empfing, folgendermaafsen: »Nach einer Pause der Offenbarung [3]) erblickte Muhammed plötzlich den Engel, der ihm auf dem Hirâ' erschienen war, in himmlischer Herrlichkeit. In grofsem Schrekken kam er zu Hadîja gelaufen und schrie: دثّروني [4]) oder

---

[1]) S. 173 f., wo man auch die einzelnen Citate nachsehe. Die ursprüngliche Erzählung (z. B. bei Ibn Sa'd I, 206) lautete nur, die Offenbarung habe „einige Zeit" (أيّامًا) geruht.

[2]) Life of M. S. 104 f.

[3]) Die Tradition beginnt ثمّ فتر الوحى عنّى فترة فبينا انا الخ. Man sieht deutlich, dafs sie mit einer frühern über die erste Offenbarung zusammenhing; oder man müfste annehmen, dafs diese ersten Worte erst aus 'Âïša's Tradition in diese herüber genommen seien.

[4]) المدّثّر wird ohne Zweifel recht durch لابس الدثار erklärt. Alle Bedeutungen der Wurzel دثر laufen entweder auf den Begriff دَرَسَ (vor Alter vergehen u. s. w.) hinaus oder sind Denominative von دثار.

زمّلونى[1]), »wickelt mich in Kleider.« Als man dies gethan[2]), brachte der Engel ihm den Anfang der Sûra 74. Darauf folgten die Offenbarungen schnell auf einander[3])«. Da in einigen Gestalten dieser Tradition die ersten auf die Pause bezüglichen Worte fehlen, so haben schon früh Manche behauptet, diese Sûra sei überhaupt die älteste: doch wird immer hinzugefügt, dafs diese Ansicht Verwunderung erregt, weil nach der bekannten Ueberlieferung Sûra 96 als solche genannt werde. Gewöhnlich fafst man diese Qorânworte als den ersten Befehl zur öffentlichen Predigt auf[4]). Aber auch dies folgt nicht einmal mit einiger Sicherheit aus den Worten dieser Tradition, auf deren Gestalt, wie man leicht sieht, die über Sur. 96 einen bedeutenden Einflufs geübt hat. Die Verbindung der Sûra, die mit يا ايّها المدّثّر beginnt, mit dieser Tradition ist vielleicht nur durch das Wort دثّرونى ent-

---

[1]) المزّمّل scheint ursprünglich der zu sein, welcher sich mit Kleidern beladet, umhüllt. Vergl. des Amra-alqais Mu'allaqa v. 77; زمّيل schwerfällig, langsam; Albuhturî's Hamâsa cod. Lugd. 889. S. 26.

ولا يَغُرَّنْكَ أضغانٌ مزمّلةٌ .

„und nicht lafs dich durch verhüllten Hafs bethören.“
Vergl. auch das Scholion zum Dîwân der Hudailiten 74 v. 2.

[2]) Einige fügen noch hinzu, man habe Wasser auf ihn giefsen müssen.

[3]) Mehrfach bei Bh. Muslim I, 114. Tirm. 553. Wah. in der Einleitung und zu Sur. 74. F. zu Sur. 74. Mabânî III. Itq. 53 f. Kürzer Zam. und B. zu Sur. 74. Vergl. Spr. 110, Anm. 2.

[4]) رسول الله صلّى الله تع عليه وسلّم حضرتلرينك نبوّنى رسالتندن مقدّم ايمش اقرأ باسم ربّك نازل اولديغى زمانده نبوّت كلمش وسورهٔ مدّثّر نازل اولدقده رسالت كلمش

„Die Prophetenschaft des gesegneten Gesandten Gottes war früher als seine Sendung; als Sur. 96 geoffenbart ward, kam die Prophetenschaft, mit der Offenbarung der Sur. 74 erst die Sendung.“ Mawâhib lad. 30.

standen [1]). Wir wissen aber, dafs Muḥammed öfter, wenn er von der Epilepsie befallen wurde, aus Gesundheits- oder abergläubischen Rücksichten mit Kleidern verhüllt wurde [2]).

Die Worte der Sûra selbst zeigen uns aber so Viel, dafs sie in der ältesten Zeit des Prophetenthums geoffenbart sind und eine Aufforderung zur Predigt und Frömmigkeit enthalten [3]). Unter allen Umständen dürfen wir dies jedoch nur von v. 1—7 sagen; denn die folgenden Verse, in denen ein einzelner hervorragender Gegner bekämpft wird, sind später, jedoch immer noch sehr alt [4]). In diesem Theil befinden sich ein paar Verse aus weit älterer Zeit, die aber weil sie mit den übrigen in genauem Sinnzusammenhange stehen, von Muḥammed selbst hier eingeschoben sein müssen. Sie sind jedenfalls erst Medînisch [5]). Denn wir finden in den Versen 31—34, welche bei den Muslimen mit Recht durchaus nur einen Vers ausmachen, schon die vier Klassen von Men-

---

1) Da زمّلونى, welches ungefähr dasselbe bedeutet, in der Tradition oft für دثّرونى steht, so wird einige Mal (z. B. im cod. Lugd. 653) die mit يا ايّها المزّمّل beginnende Sur. 73 statt der Sur. 74 genannt.

2) Vergl. His. 735 نغشّاه من الله ما كان يتغشّاه فسجّى بثوبه ووضعت وسادةٌ من ادم تحت رأسه. Wah. zu Sur. 93 فجاء نبىّ الله صلعم ترعد لحياه وكان اذا نزل عليه الوحى استقبلته الرعدةُ فقال يا خولةُ دثّرينى فانزل الله عزّ وجلّ والضحى الآية. Hiermit vergleiche Sur. 73, 1 und vielleicht noch die schon oben angedeutete Geschichte His. 117 und die Anmerkung dazu. Ibn Sa'd I, 147. Muslim I, 673.

3) Auf andere Art erzählt die Offenbarung von Sur 74 His. 184 (nicht nach Ibn Isḥâq), ohne eine Auktorität anzugeben. Wir können auf diese sonst nicht sehr genaue Erzählung, welche auch kurz bei B. berührt wird, Wenig geben.

4) Vergl. z. B. die Worte نقر فى الناقور v. 8, wofür später immer نفخ فى الصور steht.

5) Dies fühlte schon Weil 365, wagte es aber nicht geradezu auszusprechen.

schen unterschieden, mit denen Muḥammed es in Almedîna zu thun hatte: 1) die Juden (»die, welche die Schrift erhalten haben«); 2) die Muslimen (»die, welche glauben«); 3) die Heuchler (»die, in deren Herzen Krankheit ist«); 4) die Götzendiener. Doch mögen sie immerhin aus der ersten medînischen Zeit sein, da in ihnen der Juden freundlich gedacht wird, und sie in eine Linie mit den Gläubigen gestellt werden, während er sie bald als seine bittern Feinde erkannte. V. 41 ff. sind später, als der gröſste Theil der Sûra, aber immer noch aus der ersten Periode. Das seltene Wort سَقَر, das sich auſser in dieser Sûra nur noch Sur. 54, 48 findet, ist wahrscheinlich schon sehr früh aus Versehen von v. 26, 27 in den v. 43 an die Stelle von جحيم getreten, da es hier den Reim stört, darf daher nicht zum Beweise der ursprünglichen Zusammengehörigkeit des Schluſstheils mit dem frühern gebraucht werden.

Einige andere Verse, welche die Muslimen mit Unrecht in die allerälteste Zeit setzen, werden unten angeführt werden.

Aber ohne Zweifel ist eine der ältesten Offenbarungen Sûra 111. Muḥammed rief nach langem Zaudern endlich seine Landsleute, oder, nach wahrscheinlicherem Berichte, sein Geschlecht, die Banû Hâšim[1]), zusammen, und forderte sie auf, sich zu Gott zu bekehren. Aber sein Vatersbruder ʿAbd-alʿuzzâ b. ʿAbd-almuṭṭalib, genannt Abû Lahab, sprach تبا لك الهذا دعوتنا »Geh zum Henker! hast Du uns darum

[1]) Ueber die Versammlung selbst und über die anderen Einzelheiten haben wir viele verschiedene Angaben. Manches ward wunderbar ausgeschmückt, Anderes ist zur Ehre ʿAlî's, der damals noch ganz klein war, hinzugedichtet. Dennoch läſst sich ein geschichtlicher Kern nicht verkennen, und Muir (II, 113) geht in seinem Zweifel zu weit. Vgl. Ibn Saʿd I, 66 ff. und 210 f. Bh. im كتاب التفسير zu Sur. 111. Muslim I, 155 f. Tirm. 659. Tab. Miśk. 452, 514 f. Wah. zu Sur. 111. F. zu Sur. 26, 214. Verwirrt sind diese Erzählungen bei Zam. zu Sur. 26, 214 u. a. m. Siehe noch Weil 53. Caussin I, 316 f. Spr. 177 f.

zusammengerufen?« [1]). Auf diese Worte des in der Familie sehr angesehenen Mannes, die sicher nicht so schlimm gemeint waren, wie sie klingen [2]), trennte sich die Versammlung, da sie keinen Sinn in Muhammed's Reden fand. Dieser aber schleuderte in Sur. 111 eine schwere Verwünschung gegen jenen und sein ganzes Haus, durch welche er sich denselben zum heftigen Feinde machte [3]).

Das Gepräge hohen Alters trägt die Sûra 106, in welcher Muhammed ruhig die Quraisiten ermahnt, dem Gott der Ka'ba (رَبَّ هٰذا البيت [4]) zu danken, dafs sie jährlich zwei Karavanen — die Quelle des Wohlstandes für das Handelsvolk — aussendeten [5]).

---

[1]) Einige setzen noch جميعًا hinzu.

[2]) Die gewöhnliche Auffassung, welche in Abû Lahab's Worten eine eigentliche Verfluchung findet, ist nicht richtig. Wir haben hier den Ausruf eines Menschen, der darüber ärgerlich ist, dafs er zu einer grofsen, wichtigen Sache hergerufen ist und nun blofse Albernheiten vorfindet. Ein eigentlich schlimmer Sinn liegt darin ebenso wenig als in den so leicht ausgestofsenen Worten: لا ابا لك, hol' Dich der Teufel! Goddam! u. s. w. So heifst es in dem Agânî f. 81 v.: der Dichter الاضبط بن قريع rief einst seine Landsleute zusammen, um ihnen einen schlechten Witz vorzutragen: فانصرفوا يضحكون وقالوا تبًّا لك الهذا دعوتنا. Hier ist doch jedenfalls nur von einem ärgerlichen Scherz die Rede. Ganz anders freilich ist der Sinn des durch die Worte seines Oheims tief gekränkten Propheten, wenn er ausruft: تبّت يدا ابى لهب وتبّ.

[3]) His. 231 bezieht diese Sûra mit Unrecht auf ein weit späteres Ereignifs. Auch bei Al'azraqî 81 f. findet sich eine andere Veranlassung derselben angegeben, die wenig Glauben verdient.

[4]) Hierdurch widerlegt sich Muir's Ansicht (Muir II, 140 und 154 f.), dafs Muhammed vor der Offenbarung von Sur. 53 den ganzen quraisitischen Kultus verworfen habe. An der göttlichen Einsetzung desselben hat er wol nie gezweifelt.

[5]) „Dafs die Quraisiten zusammenbringen, dafs sie zusammenbringen die Winter und Sommerkaravane, darob mögen sie dienen u. s. w." So erledigt sich die von Sprenger in der Ztschr. d. D. M.

Bei den übrigen Sûren der ersten Periode müssen wir aus Mangel eines geschichtlichen Leitfadens die chronologische Reihenfolge aufgeben. Wir wollen sie mehr nach dem Inhalt eintheilen, indem wir jedoch nach der allmähligen Entwickelung des Stils und der Gedanken bei den einzelnen Klassen, so viel wie möglich, einigermaafsen ein Princip der Anordnung zu beobachten suchen werden.

Zuerst wollen wir die Sûren betrachten, deren Hauptzweck die Bekämpfung eines Gegners ist. Eine der ältesten aus dieser Klasse ist wol Sûra 108, in welcher Gott den Propheten über eine von Al'âṣ b. Wâil ihm angethane Beschimpfung tröstet. Dieser hatte es ihm vorgeworfen, er wäre ein »schwanzloser« Mann, d. h. ein Mann ohne Söhne [1]). Gott aber sagt, er habe ihm »die Fülle« [2]) (der Güter) gegeben. Die Ansicht einiger Wenigen [3]), welche diese Sûra für medinisch halten, und meinen, es handle sich darin um

G. XII, 315 ff. vorgetragene Erklärung, bei welcher auch dem hebräischen אֱלוֹהַּ ein gänzlich falscher Sinn untergeschoben wird. Dafs diese beiden Karavanen erst von Hâšim eingerichtet seien, ist wie so manches zur Ehre von Muḥammed's Vorfahren Erzählte sehr zweifelhaft. Setzt doch sogar His. 87 zu der Erzählung davon sein kritisches فبما يزعمون. Die Verse, welche dazu angeführt werden, sind nicht frei genug vom Verdachte der Unechtheit, um als Zeugnifs gelten zu können.

[1]) Vergl His. 261. Ibn Qutaiba 145. Almas'ûdî S. 281 und die Kommentare. Es ist bekannt, dafs viele Söhne bei den Semiten von je her für den gröfsten Segen galten, aus welchem Macht, Ehre und Reichthum hervorgingen.

[2]) كَوْثَر ist eigentlich ein Adjektiv und bedeutet „viel, reichlich, in Fülle"; vgl. die Beispiele bei His. 261; daher ist es der massenhafte Staub (Dîwân der Hudailiten 92 v. 44); also hier „das Reichliche, die Fülle" Das Verb davon ist تَكَوْثَر „massenhaft sein" z. B. vom Staube (vergl. Ḥamâsa 168). Schon bei His. 261 f. findet sich die gewifs sehr alte, aber dennoch falsche Erklärung, Kauṯar bezeichne einen Flufs im Paradiese.

[3]) Itq. 30.

den Tod seines Sohnes Ibrâhîm[1]), verdient keine ernsthafte Widerlegung.

In Sûra 104, welche nach Hibat-allâh[2]) von Einigen für medînisch gehalten ward, wird ein reicher, stolzer Mensch angegriffen; in Sûra 107 ein Anderer, der zwar die religiösen Gebräuche heuchlerisch erfüllt, aber dabei hart gegen die Armen ist. Da diese Worte einigermaafsen auf die Heuchler zu Almedîna zu passen scheinen, so ward von einigen Erklärern die ganze Sûra[3]) oder doch v. 4—7[4]) zu den medînischen Theilen gezählt. — Ebenso soll nach einer Ansicht auch Sûra 102 auf die medînischen Juden gehen[5]). — Sûra 105 ist wol die erste, in welcher den Gegnern an einem aus der Geschichte — und zwar aus Mekka's eigner Geschichte — genommenen Beispiel gezeigt wird, wie Gott ihres Gleichen bestrafe[6]). — Sûra 92 ist, wie so viele andere, nach Manchen ganz oder zum Theil erst nach der Flucht geoffenbart. — Sûra 90 scheint schon etwas später zu sein. Die gänzliche Falschheit der freilich sehr wenig verbreiteten Ansicht, sie für medînisch zu halten, ist schon im Itqân 29 erkannt. Nicht minder irren die, welche nur die ersten beiden Verse,

---

[1]) Vergl. Caussin III, 267 u. s. w. Eine andere falsche Erklärung im Itq. 45.

[2]) Aufser dieser gelten noch viele andere Sûren, welche nach 'Omar b. Muhammed b. 'Abd-alkâfî (cod. Lugd. 674) von allen (alten Erklärern, wie den Schülern des Ibn 'Abbâs u. s. w.) für mekkanisch gehalten werden, bei Manchen als medînisch, z. B. Sur. 25; 53; 57; 67; 80; 87; 89; 90; 92; 102; 110.

[3]) 'Omar b. Muhammed (nach Ibn 'Abbâs, Alhasan Albasri und Qatâda). Zam. B. Itq. 30.

[4]) Hibat-allâh. Itq. 37 (nicht genau). 'Omar b. Muhammed.

[5]) Vergl. B. und Itq. 30, welches dieser Ansicht beistimmt.

[6]) Sie bezieht sich auf den bekannten Zug des äthiopischen Heeres ins heilige Gebiet von Mekka, wobei es durch den Ausbruch der Pocken unterging. Gewifs hatte schon die Sage der Mekkaner dies Ereignifs wunderbar ausgeschmückt. Vergl. His. 29 ff. Al'azraqî 86 ff. Dîwân der Hudailiten S. 112 ff. und die Kommentare, sowie Weil 10. Caussin I, 279. Spr. 35.

in denen sie die Bezeichnung Mekka's erkannten, als mekkanisch gelten lassen [1]).

Hierauf wollen wir eine Reihe von Sûren vermischten Inhalts aufzählen, deren Hauptzweck weder die Bekämpfung der Gegner, noch die Schilderung der letzten Dinge ist.

In Sûra 94 [2]) und Sûra 93, welche etwas später zu sein scheint, erinnert Gott den Propheten daran, wie er ihn schon früher aus dem Elend befreit habe, um ihn über seine jetzige Lage zu trösten. Eines solchen Trostes bedurfte er damals, als nur wenige Leute, fast alle niedrigen Standes, an ihn glaubten, und er fast die Hoffnung verlieren mufste, dafs seiner Lehre der Sieg werde, zu sehr, als dafs wir zu den Geschichtchen unsere Zuflucht zu nehmen brauchten, welche die Muslimen als Veranlassung von Sûra 93 erzählen [3]). — Sûra 97, welche über die Erhabenheit der Nacht, in welcher der Anfang des Qorâns zur Erde herabgesandt [4]) ward, handelt, wird wegen einer im Itqân 29 erzählten Tradition mit Unrecht für medînisch gehalten [5]). — In Sûra 86 scheinen die ersten drei Verse anzudeuten, dafs sie zur Nachtzeit unter dem Eindruck eines glänzenden Sterns ent-

---

[1]) Itq. 37.

[2]) Aus einer falschen buchstäblichen Erklärung von Sur. 94, 1, verbunden mit der Ueberlieferung über Muḥammed's epileptische Zufälle im Kindesalter, ist die elende Fabel entstanden, welche wir bei His. 105f.; Ibn Sa'd 110; Bh. an mehreren Stellen; Muslim I, 116; Tab.; Almas'ûdî 145; Miśk. 516 u. s. w. finden. Vgl. Weil Anm. 11. Spr. 78. Muir I, 21 u. s. w. Andere bringen die Geschichte über die Oeffnung seiner Brust mit der über die Himmelfahrt in Verbindung (siehe die Citate bei Sur. 17).

[3]) Vergl. besonders Wah.

[4]) In dieser Sûra findet sich zuerst die Wurzel نزل vom Offenbaren des Qorâns gebraucht.

[5]) B. 'Omar b. Muḥammed (cod. Lugd. 674). Itq. 56 wird sie für die älteste der medînischen Sûren gehalten. Hibat-allâh erwähnt gar nicht einmal, dafs sie überhaupt von Einigen zu den mekkanischen gerechnet werde.

standen sei [1]). — In Sure 80 tadelt Gott den Propheten, dafs er, während er einen reichen Mann zum Islâm bekehren wollte, einen armen Blinden [2]), der nach Belehrung über den Glauben begierig war, warten liefs. Wir sehen, wie Muḥammed sich selbst Vorwürfe über seine Schwäche macht, sich gegen die Mächtigen seiner Stadt über die Gebühr nachgiebig zu zeigen. Hibat allâh ist der Einzige, welcher erwähnt, dafs man über den Ort der Offenbarung dieser Sûra nicht einig sei (مختلف فيها). — Sûra 68 wird von Einigen für die älteste [3]) oder doch die zweite, gleich auf Sur. 96 folgende [4]), gehalten. Wahrscheinlich bezog man das Wort والقلم, womit diese Sûra beginnt, auf den Anfang von Sur. 96 und setzte sie daher auch der Zeit nach in nahe Verbindung mit dieser. Natürlich können Verse, in denen gleich gegen die Feinde des Glaubens geeifert wird, auf keinen Fall so alt sein. Aber v. 17 ff., von denen v. 17 bis 33 und v. 48—50 mitunter für medînisch gelten [5]), sind erst in der zweiten Periode zu der alten Sûra hinzugefügt [6]). — An Sur. 87 haben wir wieder ein Beispiel davon,

[1]) Nach Alwâḥidî wurden diese Worte geoffenbart, als Abû Ṭâlib beim Mahle über eine Sternschnuppe erschrak. Doch passen die drei Verse wol nur auf einen Planeten oder doch einen grofsen Fixstern.

[2]) Gewöhnlich (Muaṭṭa' 70. His. 240. Ibn Sa'd Bd. X. Tirm. 554. Die Kommentare. Spr. 186. Muir II, 128) nennt man den Ibn Umm Maktûm, aber dieser mufs einmal überall als Repräsentant der Blinden auftreten. Man erwartet hier einen Mann von niederem Stande, während jener der quraišitischen Familie 'Âmir b. Luai angehörte und seine Mutter gar aus dem damals zugleich mit den 'Abd Šams angesehensten Geschlechte Maḫzûm war. Vgl. über ihn Ibn Sa'd Bd. X s. v.

[3]) Hibat-allâh.

[4]) Siehe die oben gegebenen chronologischen Aufzählungen der Sûren.

[5]) Cod. Lugd. 674. Itq. 36.

[6]) Man beachte z. B. das Wort الرحمن und andere in der ersten Periode nicht gebräuchliche, sowie die gröfsere Länge der Verse.

wie leichtsinnig manche alten Erklärer interpretierten und aus ihren Auslegungen Schlüsse zogen. Man fand in der Aufforderung zum Preise Gottes (v. 1, vergl. v. 15) einen Hinweis auf die nicht lange vor der Flucht angeordneten täglichen fünf Gebete und machte daher die Sûra ohne Weiteres zu einer medinischen [1]. — Auch von Sûra 95, in deren drittem Verse doch das heilige Gebiet von Mekka deutlich bezeichnet wird [2], und Sûra 103, welche vielleicht ein blofses Fragment ist, sagt man dasselbe. — In Sûra 85, in der Muḥammed den Gläubigen das Beispiel der Frommen vorhält, die vor ihnen von fluchwürdigen [3]) Menschen gepeinigt und getödtet waren [4]), sind v. 8—11 wahrscheinlich später von Muḥammed selbst hinzugefügt, da sie durch gröfsere Länge der Verse, länger gedehnte Redeweise und einen etwas abweichenden Reim [5]) von den andern Versen, mit denen sie sonst zusammenhängen, sich unterscheiden. — Sûra 73 wird, wie schon oben erwähnt ist, von Einigen wegen der Aehnlichkeit ihres Anfangs mit dem der Sûra 74

[1]) Cod. Lugd. 674. B.

[2]) Cod. Lugd. 674. Hibat-allâh.

[3]) Nur das bedeutet natürlich قُتِلَ, wie schon die Erklärer zum Theil erkannten.

[4]) Gewöhnlich sieht man in diesen die von Ḏû Nawâs in Najrân getödteten Christen. Vgl. His. 20, 24. Die Kommentare. Michaelis chrestom. syr. 22 ff. Knös chrestom. syr. 37 ff. Spr. 36 f. u. s. w. Aber Geiger (a. a. O. 196) scheint mir richtiger diese Verse auf die drei Männer im feurigen Ofen (Daniel III) zu beziehen, eine Erklärung, die unter andern schon von Albaġawî angeführt wird (ويزعمون انّه دانيال واصحابه وهذه رواية العوفيّ عن ابن عبّاس). Freilich ist Geiger's Grund, Muḥammed (der damals wol überhaupt noch kaum die Kluft zwischen seiner Lehre und dem Christenthum ahnte) habe die Christen nicht „Gläubige“ nennen können, durchaus nicht stichhaltig.

[5]) Sonst reimen alle Verse auf îd, ûd, indem nur v. 20 und v. 22 eine leichte Verschiedenheit haben; aber v. 10 reimt auf îg, v. 11 auf îr; ein später sehr häufiger Wechsel des Reims.

für eine der ältesten gehalten [1]). Nicht weniger grofs ist der Irrthum derer, welche bei der Erklärung ihres Ursprungs die erst weit später von Muḥammed geheirathete 'Âïša erwähnen [2]) Aber v. 20 ist so offenbar ein medînischer, dafs es selbst den Muslimen nicht entgehen konnte [3]). Natürlich erkannte dies auch Weil [4]). Der Vers mufs in eine Zeit fallen, in der man schon mit den Ungläubigen gekämpft hatte. Da der Inhalt dem der ersten Verse ähnlich ist, so haben wir anzunehmen, dafs er entweder von Muḥammed selbst oder von einem Gefährten desselben absichtlich an die übrigen angehängt ist.

In dem übrigen gröfsten Theil der Offenbarungen dieser Periode schildert Muḥammed hauptsächlich, wie die ganze lebende Natur beim Einbrechen des jüngsten Gerichts in die gewaltigste Bewegung geräth, oder er malt die Freuden des Himmels und die Schrecken der Hölle aus. Jene Sûren sind die grofsartigsten des ganzen Qorâns und in ihnen tritt die leidenschaftliche Erregung des Propheten am mächtigsten hervor. Es ist, als ob man mit Augen sähe, wie die Erde sich aufthut, die Berge zerstieben und die Sterne durch einander geworfen werden. Die andere Art, in welcher schon eine etwas ruhigere Ausmalung von Zuständen herrscht, ist im Ganzen und Grofsen als etwas später anzusehen.

Die leidenschaftliche Unruhe tritt gleich in den kurzen Versen der Sur. 101 hervor. – Sur. 99, welche durch ihren rhetorisch und rhythmisch grofsartigen Eingang einen überwälti-

---

[1]) Hierher ist auch Albaġawî's Angabe zu ziehen, Gott habe den Propheten, ehe er öffentlich predigte, (قبل تبليغ الرسالة) angeredet يا ايها المزّمّل; er scheint also diese Sûra noch vor Sûra 111 und andere auf die öffentliche Predigt Bezug habende Stellen zu setzen.

[2]) B.

[3]) Aber eine Tradition 'Âïša's läfst diesen Vers ein Jahr nach den übrigen geoffenbart werden. Vergl. F. Itq. 20, 36. 'Omar b. Muḥammed.

[4]) K. 62.

genden Eindruck macht, soll nach Vielen[1]) medînisch sein, wahrscheinlich, weil man v. 7 f. von irdischen Sachen, von dem Siege der Muslimen über die Heiden verstand[2]). — Dieser Sûra ähnlich, aber mit reichern Bildern ausgeschmückt, sind Sur. 82 u. 81. Mit letzterer wollen wir Sur. 53, welche Muir wegen ihrer gröfsern Länge oder wegen der eingeschobenen spätern Verse zur folgenden Periode (Stufe 4) zählt, verbinden, obgleich sie einerseits zu den spätern der ersten Periode, andererseits nicht zu dieser dritten Abtheilung gehört; beide hängen aber durch ihren Inhalt zusammen, indem in beiden vom Erscheinen des Engels geredet wird. Wir müssen jedoch bemerken, dafs hier keineswegs von der bekannten Himmelfahrt die Rede ist, nach der Ansicht der Muslimen, die daher auch gern mit Worten von Sûra 53 ihre Erzählungen über jene ausschmücken. In Sûra 81 ist nur von einer Vision, in Sûra 53 von zweien die Rede. Denn die, welche im Anfang der 53sten erwähnt wird, ist dieselbe, wie die in Sûra 81 [3]), aber in jener wird noch eine angedeutet, bei welcher der Prophet im Himmel zu sein glaubte: denn was Sprenger S. 123 dagegen sagt — er meint sogar, v. 15 sei wol erst später hinzugefügt (S. 133, Anm.) — können wir nicht billigen.

Als Muḥammed die Sûra 53 öffentlich vorlas und zu dem Verse (v. 19) kam, worin die Heiden gefragt werden, ob sie denn je, wie er den Engel, so ihre Göttinnen Allât, Manât und Al'uzzâ gesehen hätten, da, heifst es, rief er oder der Satan mit seiner Stimme aus. »Dies sind die

---

[1]) 'Omar b. Muḥammed b. 'Abd-alkâfî. Zam. B. Itq. 20 und 30. Hibat-allâh erwähnt nicht einmal, dafs sie von Einigen der mekkanischen Zeit zugeschrieben wird. Vergl. auch die oben gegebenen Aufzählungen der Sûren.

[2]) Vergl. Itq. 30.

[3]) Diese Erscheinung ist wol als Nachtgesicht aufzufassen; aus Sur. 81, 15—18 ist mir wenigstens wahrscheinlich, dafs diese Offenbarung am Ende der Nacht entstand, als die Sterne erblichen und die Morgenröthe durchbrechen wollte.

höchsten Schwäne, auf deren Fürbitte (bei Gott) man wahrlich hoffen darf [1]).« Die Wirklichkeit dieses Ereignisses, das sich aus der ängstlichen Stimmung des Propheten, der eine Transaktion mit dem alten Glauben suchte, indem er jene Götter als Gott untergeordnete gute Wesen anerkannte, wohl erklären läfst, wird zwar von einigen Muslimen ge-

[1]) Die gewöhnliche Gestalt der Worte lautet:

* تِلْكَ الغَرَانِيقُ ٱلْعُلَى * وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى *

(Ibn Sa'd I, 217. Aṭṭabarî im Journ. of as. soc. of Beng. XIX, 129. Wah. L. F. B. zu Sur. 22, 51. Aljurjânî in der Ausgabe des Tirm. Mawâh. ladun. 40). Varianten sind إِنَّ für وَإِنَّ (Tab.); شفاعتهم (Zam. zu Sur. 22, 51); الغرانقة (ebendaselbst erwähnt); تُرْتَضَى (in einem weniger genauen Citate aus Aṭṭabarî, Journ. of as. soc. of Beng. XIX, 130. Vergl. Muir II, 150); إِنَّ und لَ ausgelassen (Hibat-allâh zu Sur. 20, 113; 22, 5. L. zu Sur. 17, 75); شفاعةُ تُهِنَّ ترتجى (L. zu Sur. 22, 5, von Abû Ṣâliḥ nach Ibn 'Abbâs); وإنَّ الشفاعة منها ترتجى (ebend. von Sa'îd b. Jubair nach Ibn 'Abbâs). Eine andere sehr schlechte Form bei Maracci. Ueber das Wort الغرانيق vergl. das Ṣiḥâḥ s. v.

الغُرْنَيْقُ بضمّ الغين وفتح النون من طير الماء طويل العُنُق قال الهذليّ يصف غوّاصًا * أَزَلّ كغُرْنَيْقِ الضُّحُولِ عَمُوجِ * واذا وُصف بها الرجال فواحدهم غِرْنَيْق وغِرْنَوْق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغُرْنُوق بالضمّ فيهما وغُرانِق وهو الشابّ الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة ‘

In der Bedeutung „Schwan“ findet sich غُرْنَيْق auch im Diwân der Hudailiten (cod. Lugd. 549) Fol. 130 v. Ueber غرانيق und غَرانِق in der Bedeutung „zarte Jünglinge“ vergl. Ḥamâsa 608 und 607. — Uebrigens wird auf dies Ereignifs öfter hingedeutet ohne ausdrückliche Erwähnung dieser Worte; z. B. bei Bh. Vergl. noch Weil, Anm. 64. Spr. 184 f. Muir II, 150.

leugnet, aber aus rein dogmatischen Gründen, auf die wir gar Nichts zu geben haben. Es wird oft mit der Rückkehr einiger Muslimen von der Reise nach Aethiopien in Verbindung gebracht; diese sollen nämlich gehört haben, dafs die Heiden auf diese Worte hin zu Muḥammed übergegangen wären. Wenn wir nun auch diesen Zusammenhang und die Bestimmung jener beiden Ereignisse auf die Monate Ramaḍân und Śauwâl des Jahres 5 der Berufung, welche allein Ibn Sa'd (I, 217) hat, annehmen, so können wir doch daraus nur schliefsen, dafs die beiden Verse damals entstanden sind: eine sichere Gewähr dafür, dafs die, freilich in Länge und Reim gut zu den andern passenden, Verse nicht etwa beim Vortrage in eine schon früher geoffenbarte Sûra eingelegt seien, haben wir auf keinen Fall. Es ist dagegen auch möglich, dafs damals v. 23 und v. 26—33 geoffenbart wurden, welche ohne Zweifel etwas später als der übrige Theil der Sûra sind, aber auf jene Verse Bezug haben, welche Muḥammed, als er zur Besinnung kam, herauswarf und für ein Werk des Satans erklärte. V. 58 ff. bilden eine eigene kleine Sûra. Einige halten v. 33 [1]) oder v. 34—42 [2]) oder die ganze Sûra [3]) für medînisch.

Sûra 84 schliefst sich durch ihren Eingang an Sûra 82 und 81 an. — Sûra 100 wird von Einigen [4]) fälschlich für eine medînische ausgegeben, weil sie meinen, die ersten Verse gehen auf die im Kriege von Muḥammed gebrauchten Kameele [5]). — Sûra 79 besteht aus 3 Theilen: v. 1—14; 15—26; 27—46: von diesen ist der dritte wol etwas später, ein Umstand, der zugleich mit dem etwas gröfsern Umfang der Sûra Muir bewogen zu haben scheint, die ganze Sûra der folgenden Periode zuzutheilen. — Sûra 77

[1]) 'Omar b. Muḥammed. Itq. 36.
[2]) Itq. 36.
[3]) 'Omar b. Muḥammed.
[4]) Ebend. Wah. Hibat-allâh. Zam. B. Itq. 30.
[5]) Itq. 30. Wah. Zam.

soll nach Assuyûṭî [1]), ich weiſs nicht aus welchem Grunde, geoffenbart sein, als Muḥammed sich mit Abû Bekr auf der Flucht von Mekka nach Almedîna in der bekannten Höhle versteckte. V. 48 bezieht man mit Unrecht auf die Ṯaqîfiten, welche in den letzten Jahren des Propheten den Islâm nur unter der Bedingung annehmen wollten, daſs sie nicht zu beten brauchten [2]). — Sûra 78 soll nach Hibat-allâh die allerletzte mekkanische sein. V. 17 scheint schon Sûra 77, 12 ff. vorauszusetzen, und daher die Sûra jünger, als jene V. 37 ff. sind ihrem Stil nach wahrscheinlich erst in der zweiten Periode hinzugefügt. — Sur. 88.—Sur. 89 gilt bei einzelnen Erklärern für medînisch [3]): man fügt auch wol noch die genauere Bestimmung hinzu, daſs sie aus dem Jahre der Eroberung Mekka's (Jahr 8 der Flucht) stamme [4]). — In Sûra 75 befinden sich ein paar Verse (16—19), welche nicht mit den andern zusammenhängen, aber als Parenthese anzusehen sind, da sie an keiner andern Stelle einen genauern Zusammenhang haben würden. — Auch über Sûra 83 haben wir viele falsche Angaben. Da nämlich die ersten Verse sich einigermaaſsen auf medînische Verhältnisse beziehen lassen [5]), so sollen nun die ersten 6 [6]), oder die ersten 28 [7]), oder alle [8]) Verse erst zu Almedîna entstanden sein. Nach Andern ist die Sûra, wie wir oben sahen, entweder die letzte mekkanische, oder die erste medînische, und endlich werden beide Meinungen durch eine dritte vermittelt, nach der sie zwischen Mekka und Almedîna geoffenbart sein soll [9]) — Sûra 69 wird von Muir zum folgenden Zeitraum gezogen, wol wegen ihrer gröſseren Länge

[1]) Itq. 45.
[2]) 'Omar b. Muḥammed. Itq. 37.
[3]) Itq. 29.
[4]) Hibat-allâh.
[5]) Itq. 29 f.
[6]) Itq. 37.
[7]) 'Omar b. Muḥammed
[8]) Itq. 28, 55. Vergl. Zam. und B.
[9]) Itq 29.

— In Sûra 51 sind v. 24 ff. höchst wahrscheinlich erst später hinzugefügt. — Auch in Sûra 52, welche schon eine etwas breitere Schilderung des Paradieses enthält, befinden sich einige Verse aus dem zweiten Zeitraume, nämlich v. 21 [1]) und 29 ff.; als Beispiele für den Unterschied ihrer Redeweise von der sonst in der ersten Periode herrschenden führe ich nur die Ausdrücke سبحان الله عن und شرك (vom Anerkennen anderer Götter) sowie den Ausgang der Sûra v. 48 f. an, welche ganz dem spätern Sprachgebrauch Muḥammed's angehören. Muir zählt diese etwas längere Sûra (wol auch aus Rücksicht auf die spätern Verse) zur vierten Stufe. — Sûra 56 ist nach Alḥasan Albaṣrî medînisch [2]); Andere behaupten dies nur von v. 74—81, Andere allein von v. 81, den sie auf die Heuchler zu Almedîna beziehen; Einige sagen dasselbe von v. 94 ff., Einige endlich auch von v. 1 bis 3 [3]), wahrscheinlich wegen einer vermeintlichen Anspielung auf die Schlacht bei Badr in diesen Versen. Zu bemerken ist noch, daſs diese Sûra ein Ganzes bildet, obgleich mit v. 74 ein neuer Theil zu beginnen scheint, aber die Ausgänge beider Abschnitte sind sich gleich, und v. 87 ff. gehen auf das, was im ersten Abschnitt gesagt ist. — Der Anfang von Sûra 70 scheint sich auf den von Sûra 56 zu beziehen; vielleicht fragte ein Ungläubiger Muḥammed spöttisch um Aufklärung über diesen, und erhielt nun in dieser Offenbarung eine donnernde Antwort. In der Sûra werden zuerst die Pflichten des Gläubigen etwas ausführlicher dargelegt. V. 5 soll nach Weil's Vermuthung [4]) erst später hinzugefügt sein; ich sehe keinen Grund dazu, da er eng mit den übrigen zusammenhängt [5]). — Sûra 55 zeigt sich

---

[1]) Vergl. über diesen Miśk. 15.

[2]) 'Omar b. Muḥammed.

[3]) Vergl. über diese abweichenden Meinungen Itq. 36.

[4]) K. 61, Anm.

[5]) „Der jüngste Tag, an welchem die Frommen belohnt werden, wird kommen; darum sei geduldig; denn wenn auch die Geg-

durch ihre ganze, fast spielende Weise als ein schon etwas späteres Erzeugnifs, weshalb ich sie früher mit Weil zur zweiten Periode rechnete. Die Ansicht, die ganze Sûra oder doch v. 29 [1]) sei medinisch, wird schon von den bessern muslimischen Gelehrten verworfen [2]).

An den ersten Zeitraum schliefsen wir einige kleine Sûren, welche als Glaubens- und Beschwörungsformeln dienen. Zwar ist es kaum möglich, ihr Alter genauer zu bestimmen, da sie zu kurz und in ihrem ganzen Wesen von allen andern zu abweichend sind, um der Zeitbestimmung irgend einen festen Anhalt zu bieten, doch scheinen sie eher den ältern, als den spätern Zeiten Muḥammed's anzugehören.

Sûra 112, welche von Vielen nach Almedîna versetzt wird, weil man sie für eine Antwort des Propheten auf eine ihm von den Juden zu Yaṯrib vorgelegte Frage über das Wesen Gottes ansah [3]), setzt Muir in die älteste Zeit, gleich nach Sûra 96; doch ist der Grund, der ihn gewifs zu dieser Annahme bewog, Muḥammed müsse gleich nach seiner Berufung eine Art Glaubensbekenntnifs aufgestellt haben, schwerlich stichhaltig. — Sur. 109, welche eine Antwort auf den Vorschlag der Mekkaner enthält, sie wollten dem Propheten folgen, wenn er ihren Göttern die gebührende Ehre widerfahren liefse [4]), kann erst geoffenbart sein, als

ner meinen, er sei noch weit entfernt, Gott weifs, dafs er nahe ist" u. s. w.

[1]) Vergl. 'Omar b. Muḥammed. Itq. 27, 36. Wah. Zam. B.

[2]) Hibat-allâh. Itq. 27.

[3]) His. 400. 'Omar b. Muḥammed. Wah. Hibat-allâh. B. Im Itq. 30 erfahren wir noch dazu, dafs Einige dieser, wie der ersten Sûra, einen doppelten Ursprung, zu Mekka und zu Almedîna, beilegten.

[4]) His. 239. Tab. Wah. F. B. Weil. K. 60. Wir sahen oben (bei Sur. 53), dafs Muḥammed derartige Anerbietungen nicht immer so streng abwies; aus jener Stelle erkennen wir auch, in welcher Weise sich die Heiden etwa eine Transaktion zwischen Muḥammed's und ihrem Glauben dachten. Damals ohnehin gewifs schon zu ei-

Muḥammed schon länger mit ihnen sich herumgestritten hatte, so dafs sie ihm derartige Bedingungen anbieten konnten. Einige halten sie für medînisch [1]), gewifs mit Unrecht; nach der Flucht hätte er auf einen derartigen Antrag, wie ihn die Sûra voraussetzt [2]), ganz anders geantwortet.

Am allerschwierigsten ist die Zeitbestimmung bei den beiden Beschwörungsformeln Sûra 113 und 114. Denn die seltsame, von allem Bekannten abweichende Redeweise, die in derartigen Produkten des Aberglaubens beliebt ist, gestattet uns keinen irgend sichern Schlufs. Nicht einmal, dafs sie vor der Flucht entstanden, läfst sich mit Gewifsheit behaupten: denn gesetzt, Muḥammed hätte selbst in seinen letzten Lebensjahren eine solche Zauberformel gemacht, sie würde gewifs von dem gewöhnlichen Stil der medînischen Sûren sehr verschieden gewesen sein. Es ist daher möglich, dafs in der — freilich wunderbar ausgeschmückten — Tradition, nach welcher er durch diese Sûren von der Krankheit befreit wäre, mit welcher ihn der Zauber des medînischen Juden Labîd behaftet hätte [3]), etwas Wahres liegt; vielleicht wandte er aber damals nur die schon ältern Beschwörungen an, um den vermeintlichen Zauber zu heben, wie Weil [4]) meint Auf derartige Zauberformeln gegen die Macht des Satans scheint schon Sûra 41,

ner Art von Monotheismus sich hinneigend, wünschten sie nur eine anständige Stelle für ihre alten Götter, und Muḥammed zeigte sich zuweilen bereit, sie als untergeordnete Wesen in seinen Himmel aufzunehmen, aber die strenge Einheitsidee kam bald wieder zum Durchbruch.

[1]) ʿOmar b. Muḥammed.

[2]) Natürlich brauchen wir uns hier im Einzelnen nicht an die Form zu kehren, in der uns die muslimische Ueberlieferung diese Anerbietungen der Ungläubigen aufbewahrt hat.

[3]) Wah. F. Itq. 30 f. Weil 94. Dafs diese Sûren von Einigen für medînisch gehalten werden, erwähnen aufserdem Zam. B. Itq. 20 f. Jene Geschichte erzählen noch Bh. Muslim II, 367 f. Annasâî 491 f. Miškât 526, ohne dieser Sûren zu gedenken.

[4]) K. 60, Anm. 2.

36; 16, 100 u. a. m. angespielt zu werden. Jedenfalls sind übrigens diese beiden Sûren, welche auch die Muslimen immer unter den Namen المعوذتان zusammenfassen, auf einmal entstanden. Wie ungewifs ihre Zeit ist, dafür spricht, dafs nicht einmal Muir, der sonst jeder Sûra einen so bestimmten Platz anweist, über sie etwas zu sagen wagt [1]). Freilich meint er auch, ihr Zeitalter sei »unimportant«, aber gewifs mit Unrecht; es wäre von grofser Bedeutung, wenn wir diese Zeugnisse von dem Aberglauben des Propheten einer bestimmten Periode zuweisen könnten.

Zu diesen Sûren fügen wir schliefslich noch Sûra 1, ein den Standpunkt eines naiven, strengen Monotheismus würdig ausdrückendes Gebet, welches durch Einfachheit, Reinheit und Wahrheit seiner Gedanken alle übrigen Sûren übertrifft. Es ist die Frage, ob diese Sûra dem ersten oder dem Anfang des zweiten Zeitraums angehört. Ist jenes richtig, so ist sie doch jedenfalls erst aus dem Ende desselben, da mehrere Wörter und Redensarten, die sich in ihr finden, im ersten sonst gar nicht, aber häufig im zweiten vorkommen. Denn es kann doch nicht Zufall sein, dafs weder die Worte des ersten [2]), noch des zweiten [3]), noch des fünften [4]) Verses sich je in einer Stelle aus der ersten Periode finden. Auf jeden Fall ist es falsch, wenn Einige diese Sûra wegen des Ansehens, in dem sie von je her bei den Muslimen stand, oder wegen der damit zusammenhängenden Stellung in unserm jetzigen Qorân für die allerälteste [5]) oder doch für eine der ältesten [6]) halten.

---

[1]) S. 320.

[2]) Dieser Vers wird schon wiederholt Sur. 37, 182. Auch الحمد allein kommt, jedoch wol zufällig, nicht im ersten Zeitraum vor.

[3]) Ueber الرحمن werden wir etwas weiter unten sprechen. الرحيم allein findet sich Sur. 52, 28.

[4]) Auch diese Worte benutzt Muḥammed wieder in der 37sten Sûra (v. 118).

[5]) Ḫamîs 8 r Darnach Weil 364, Anm.

[6]) Ḫamîs a. a. O. Zam. Itq. 54. Vergl. Weil a. a. O.

Und Muir meint sogar, dafs diese Sûra, deren »Wir« (نعبد, اهدنا u. s. w.) schon allein anzeigt, dafs Muhammed zur Zeit ihrer Entstehung bereits eine kleine Gemeinde um sich hatte, der von ihm angenommenen ersten Stufe angehöre, d. h. der Zeit vor der eigentlichen Berufung zum Propheten! Dafs sie aber doch verhältnifsmäfsig alt ist, geht aus ihrer unverkennbaren Benutzung in Sûra 37 [1]) und dem Umstande hervor, dafs sie Sûra 15, 87, als die anerkannte Gebetformel — man könnte Sûra 1 das muslimische Vaterunser nennen [2]) — dem ganzen übrigen Qorân entgegengesetzt wird. Denn dafs سبع من المثانى »sieben von den Wiederholungen«, d. h. die sieben immer zu wiederholenden Verse, unsere Sûra bezeichnen [3]), läfst sich kaum bezweifeln, obgleich die Muslimen jene Worte auch noch auf sehr viele andere Weisen auslegen [4]). Die Zahl von sieben Versen ist hier gewifs so wenig zufällig, wie die der sieben Bitten im Vaterunser. Um aber sieben Verse zu zählen, müssen wir, da عليهم wegen des mangelnden Sinnabschnitts [5]) und Reimes kein Versende bilden kann, von

[1]) Vergl. S. 86, Anm. 2 und 4.

[2]) Im Bh. (كتاب الاذان) findet sich ein Ausspruch Muhammed's, dafs kein Gebet gültig ist, in welchem nicht Sur. 1 gelesen wird.

[3]) So werden die Worte erklärt im Muatta' 28; Bh. an mehreren Stellen; Tirm. 428; Annasâî 105; in den Kommentaren; im Sihâh und Qâmûs.

[4]) Vergl. die Kommentare und Wörterbücher, sowie Itq. 124.

[5]) Es bedarf kaum einer Erwähnung, dafs die einzig richtige Erklärung dieser Stelle ist: „Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, welchen Du wohlgethan hast, auf welche nicht gezürnt wird (d. h. denen Du nicht zürnst) und die nicht irren". Die Erklärung „nicht den Weg derer, auf welche .... und nicht den der Irrenden" ist den bessern Auslegern fremd und verstöfst gegen die einfachen Sprachgesetze; denn dann müfste es heifsen: غير صراط المغضوب الخ. Keine wesentliche Veränderung des Sinnes würde durch die freilich

den verschiedenen Weisen die Verse abzutheilen, der folgen, nach welcher die Ueberschrift بسم الله الرحمن الرحيم als ein Vers mit zur Sûra zu ziehen ist [1]). Diese den Juden entlehnte [2]) Formel scheint früher im Qorân nicht angewandt zu sein; die Worte الرحمن und الرحيم, die gleich hier in v. 2 wiederkehren, fehlen ja in den alten Sûren: auch würde die Formel nur zu wenigen dem Reime nach passen. Offenbar falsch, wenn auch leicht zu erklären, ist daher die Ansicht, dafs die Formel die allerälteste Offenbarung sei [3]).

---

wenig ansprechende Lesart غيرَ المغضوب bewirkt, da der Akkusativ dann حال zu هم in عليهم wäre. (Vgl. Zam.)

[1]) Die Basmala wird als Vers gezählt von den Mekkaner und den Kûfiern; von den Letztern thut dies Ḥamza nur bei dieser Sûra. Andere machen einen Versabschnitt nach عليهم. Die Eintheilung in 7 Verse ist zwar die bei Weitem häufigste, aber nicht einzige, wie Zam. B. u. a. m. behaupten; denn Andere zählen 6 (indem sie die Basmala nicht mitzählen und doch nach عليهم keinen Einschnitt machen), oder 8 (indem sie jene mitzählen und hier ein Versende annehmen), oder gar 9 (indem sie auch nach نعبد einen Abschnitt machen. Vergl. Itq. 59. ʿOmar b. Muḥammed. Aufserdem vergl. Zam. B. Assajâwandî über die Pausen (Wiener Handschrift Mxt. 717). Leydner Handschrift 653. Itq. 185 f.

[2]) Den jüdischen Ursprung verräth das بسم, im Namen Gottes. Vielleicht nahm es Muḥammed nicht unmittelbar von ihnen, sondern durch Vermittelung des Ṭaqîfiten Umaiya b. Abî'ṣṣalt, welcher den Mekkanern die Formel بسمك اللهم gelehrt haben soll. (Aġânî 16 v f. s. v. اميّة بن ابى الصّلت, vergl. Spr. 39).

[3]) Wah. in der Einleitung. Cod. Lugd. 653. Itq. 55, 184. Wah. hat folgende aus Reminiscenzen an die Offenbarung von Sur. 96 und ähnlichen Dingen zusammengesetzte Tradition, die schon durch ihre äufsere Form sich als unzuverlässig zu erkennen giebt:

اخبرنا ثقات عن ثعات عن ابى ميسرة ان رسول الله صلّعم كان اذا برز سمع مناديا يناديه يا محمد فاذا سمع الصوت انطلق هاربا فقال له ورقة بن نوفل اذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك قال فلما برز سمع النداء يا محمد فقال لبيك قال قل اشهد

Später gefiel sie dem Propheten und seinen Anhängern so sehr, dafs sie mit ihr jede heilige oder profane Schrift anfingen. Die seltsame, schon erwähnte Angabe, diese Sura sei sowohl zu Mekka, als auch zu Almedîna geoffenbart [1]), beruht auf einer falschen Auslegung des Wortes المثانى. Welche Gründe aber ein paar alte Ausleger hatten, sie für medìnisch zu erklären [2]), ist ungewifs: vielleicht geschah dies wegen des im letzten Vers gefundenen Gegensatzes zu den Juden und Christen, von denen jene schon in alten Traditionen المغضوب عليهم, diese الضالّون genannt werden [3]).

β) Die Sûren der zweiten Periode.

Schon oben bemerkten wir, dafs diese Sûren keinen bestimmten gemeinschaftlichen Charakter haben, sondern dafs einige mehr denen der ersten, andere denen der dritten Periode ähnlich sind. Wir sehen in ihnen den Uebergang von dem grofsartigen Enthusiasmus, der jene belebt, zu der gröfsern Ruhe, welche die spätern mehr prosaischen Sûren durchweg zeigen. Wodurch kam es nun, dafs Muhammed sich nicht immer in seinem Stile gleich blieb? Weil [4]) meint, eine Hauptursache davon sei gewesen, dafs er dem Vorwurf, er wäre ein Wahnsinniger oder ein Wahrsager, habe entgehen wollen. Aber hierauf ist Wenig zu geben, denn jener Uebergang ist kein plötzlicher, wie er

ان لا اله الّا الله واشهد ان محمدا رسول الله ثم قال قل الحمد لله — يوم الدين حتى فرغ من فاتحة الكتاب وهذا قول علىّ بن ابى طالب كرّم الله وجهه

1) Vergl. 'Omar b. Muhammed. Zam. B. Itq. Hamîs fol 8 v. Einige suchten die Schwierigkeiten dieser Angabe dadurch aufzulösen, dafs sie einen Theil der Sûra als zu Mekka, einen andern als zu Almedîna geoffenbart annahmen, aber diese Erklärung wird verworfen. L. Itq. 25.

2) L. 'Omar b. Muhammed. Itq. 24.

3) Alkalbî im cod. Spr. 404. Tirm. 481. L. u. s. w.

4) 387; K. 55.

es hätte sein müssen, wenn er das Werk einer bewufsten Absicht gewesen wäre. Dazu kommt, dafs Muḥammed auch noch in spätern Sûren über solche Vorwürfe zu klagen hat [1]), die also eben so sehr dem Inhalt, als der Form seiner Lehre galten. Dagegen sind die andern von Weil erwähnten, wenn auch zu scharf hervorgehobenen Gründe von bedeutenderem Gewicht. Die Gewalt der Begeisterung mufste sich allmählig vermindern, die stete Wiederholung derselben Gedanken, die dennoch immer wieder auf unfruchtbaren Boden fielen, mufste nachtheilig auf die Form wirken, in der sie vorgetragen wurden. Die Phantasie konnte sich nicht immer auf der ersten Höhe halten, und da sie zu erlöschen anfing, fand Muḥammed zu wenig innere Kraft, um sie zu ersetzen Nur die Grundgedanken seiner Religion lebten noch in ihm, aus ihnen schöpfte er immer wieder von Neuem, und fast alles Grofsartige in den spätern Offenbarungen ist aus ihrer nie verschwindenden Macht hervorgegangen.

An die Stelle der gewaltig erregten Phantasie und des Enthusiasmus der ersten Periode tritt mehr und mehr die ruhige Betrachtung. Der Prophet sucht durch mehr aufeinander gehäufte, als logisch geordnete Beispiele aus der Natur und Geschichte seine Sätze zu erläutern, aber dabei wird er weitschweifig, verworren und selbst langweilig. Seine Art Schlüsse zu ziehen ist schwach, und diese können bei ihrer ewigen Wiederholung den Gegner höchstens überrumpeln, nie überzeugen. Damit soll aber nicht gesagt sein, dafs die spätern Sûren ganz ohne schöne und erhabene Stellen sind. Die Gewalt der Gedanken, die ihn zum Propheten machten, tritt immer wieder hervor; die Spuren des poetischen Geistes, der in den ältesten Sûren so glänzend sich zeigt, werden zwar immer seltner, aber fehlen nie ganz. Bei aller Ausführlichkeit der Entwickelung bieten diese spätern Offenbarungen doch nicht selten Stellen,

---

[1]) Sur. 23, 72; 34, 18, 46; 7, 183.

in denen der Gedanke kühn über ein Mittelglied hinspringt, selbst in den Erzählungen, in denen sich überhaupt manche ansprechende Stelle findet. Dabei müssen wir bedenken, dafs der Qorân hauptsächlich für Hörer, nicht für Leser berechnet war, dafs Manches, was uns langweilig vorkommt, weil wir es schon so oft gelesen, auf den Zuhörer einen ganz andern Eindruck machte, selbst wenn ihm der Gegenstand schon bekannt war.

Im zweiten Zeitraum kommen nun alle diese Eigenschaften der spätern Offenbarungen allmählig zum Vorschein. Die Rede sucht sich anfangs noch auf der Höhe der frühern Sûren zu erhalten, aber die Schilderungen werden immer breiter und weniger feurig. Die gröfsere Ruhe zeigt sich in der allmählig sich ausdehnenden Länge sowohl der Verse wie der Sûren. Die Veränderung des Stils bedingt neue Redensarten und das Aufgeben alter Wendungen. So verschwinden z. B. nach und nach die für die ältere Zeit so charakteristischen Schwüre: Sûra 37 hebt noch mit einem längern Schwur an, dann bleiben nur noch so kurze wie „Beim Qorân", „Bei der Schrift" u. s. w., und der dritte Zeitraum kennt gar keine mehr. Dagegen hebt der Prophet jetzt an, den Sûren, die mehr mit ruhiger Ueberlegung gemacht sind, förmliche Ueberschriften vorzusetzen, durch welche sie für göttliche Offenbarungen erklärt werden, z. B. „dies ist die Offenbarung Gottes" u. dergl. m. Aehnlich ist es wenn er sich als den Sprecher der göttlichen Worte durch ein ausdrückliches قل ankündigt, welches in den frühern Sûren ganz fehlt und nur den zum häufigen Gebrauch der Menschen bestimmten Formeln Sur. 109; 112, 113; 114 vorgesetzt ist.

Den immer mehr sich ausdehnenden Raum der Sûren füllen lange rhetorische Erörterungen über Dogmen, besonders über die Erkenntnifs Gottes aus den in der ganzen Natur verbreiteten Zeichen (آيات); und ferner lange Erzählungen besonders von den Geschichten der frühern Pro-

pheten, die auch zum Belege der Lehren, zur Warnung der Feinde und zum Troste der Anhänger dienen sollen. Oft sind sie auch nur eine andere Einkleidung dogmatischer Reden, indem Muhammed den alten Gottgesandten ganz ähnliche Reden in den Mund legt, wie er selbst zu halten pflegte. Ueberhaupt haben alle diese Propheten unter sich und mit Muhammed eine grofse Familienähnlichkeit; selbst in kleinen historischen Umständen werden sie ihm gleich gemacht, und der Geschichtsforscher kann diese Erzählungen sehr gut zur Ergänzung der Andeutungen benutzen, welche uns der Qorân nicht sowohl über einzelne Ereignisse, als über das ganze Verhältnifs des Propheten zu seinen Anhängern und Gegnern giebt. Am häufigsten wird übrigens die Geschichte des Moses behandelt, dem Muhammed sich wol am meisten verwandt glaubte.

Die meisten Wendungen und Redensarten, welche Muhammed in dieser Periode einführt, behält er später bei. Von ihren wenigen sprachlichen Eigenthümlichkeiten ist wol die wichtigste, dafs er in ihr Gott الرحمن nennt. Dieser Name, der früher nie vorkommt (wenn nicht etwa Sûra 1 aus dem ersten Zeitraum stammt), ist in dieser Zeit stellenweise sogar häufiger, als der gewöhnliche الله; dagegen verschwindet الرحمن schon wieder in den Sûren der dritten Periode bis auf ganz wenige Stellen und in den medînischen gänzlich. Muhammed scheint zu einer gewissen Zeit wirklich die Absicht gehabt zu haben, neben dem auch bei den Heiden gebräuchlichen الله einen besondern Namen für seinen Gott einzuführen, aber aus Furcht davor, dafs man الله und الرحمن für zwei verschiedene Götter halten könnte, dies wieder aufgegeben zu haben [1]).

[1]) Dafs der Name den Mekkanern unbekannt war, sehen wir deutlich aus Sur. 17, 110; 25, 61; vergl. die Kommentare, His. 200 und Causs. I, 379. Da der Name sich auch bei den Himyariten findet, welche die Götter רחמנן nennen (vergl. Osiander in Zeitschrift der D. M. G. X, 61), so ist es nicht ganz sicher, ob Muhammed ihn

Wie wir schon oben gesagt haben, lassen sich die Suren dieser Zeit etwas leichter in eine Art von chronologischer Ordnung bringen; natürlich gilt das nur im Ganzen und Grofsen; für jede einzelne Sûra können wir auch hier nicht genau den Platz bestimmen, den sie den andern gegenüber einnimmt.

Aus einer falschen Erklärung von Sur. 54 hat man eine eben so lächerliche Fabel gezogen, wie aus Sûra 94, 1 [1]);

---

von den Juden erhalten hat; doch ist dies sehr wahrscheinlich (רחמני, abgeleitet von רחמן, findet sich schon Klagelieder 4, 10; sonst finde ich nirgends, dafs das Wort von einem andern semitischen Stamme gebraucht werde; den Aethiopen fehlt sogar die Wurzel רחם). Auf jeden Fall ist der Name weder von Muḥammed gemacht — denn sicherlich hätte er nicht die alte, damals schon nicht mehr flüssige Endung ân gebraucht — noch im Ḥijâz vor ihm bekannt gewesen, sondern von ihm eingeführt. Dagegen zeugt nicht die Stelle eines vorislâmischen Dichters Alburaiq im Dîwân der Hudailiten (cod. Lugd. 549) fol. 133 v. سعى الرحمن جرمَ نبائعاتِ, denn hier ist الرحمن sicher von einem Muslim eingeschwärzt. Wenn später Musailima رحمان اليمامة genannt und von einem Dichter angeredet ward وانت غيث الورى لا زلت رحمانا (Zam. zu Sur. 1), so ist das Nachahmung des Qorâns. Lächerlich ist es daher, wenn His. 200 die Quraisiten schon vor der Flucht sagen läfst, Arraḥmân sei ein Mann in Alyamâma, d. h. Musailima, der erst kurz vor Muḥammed's Tod auftrat.

[1]) Nicht bei His. und Ibn Sa'd, aber bei Bh. an drei Stellen. Muslim II, 644 f. Tirm. 363, 543 f Misk. 516. Wah. zu Sur. 54. Die gröfste Masse der Ueberlieferungen über dies Ereignifs finden wir in den Mawâhib lad. 311 ff., wo auch, wie gewöhnlich, das Dogmatische besprochen wird Wir erfahren hier auch, dafs viele Philosophen (جمهور فلاسفة) von Abû Isḥâq (†188) an die Möglichkeit eines solchen Ereignisses a priori leugneten. Der eigentliche Urheber dieser Erzählung scheint Ibn Mas'ûd zu sein, denn von den Andern, auf welche Traditionen über sie zurückgeführt werden, waren Anas und Ḥudaifa Medînenser, Ibn 'Abbâs zu der Zeit, in die das Ereignifs fallen müfste, noch nicht geboren, Ibn 'Omar ein kleiner Knabe, und ein solcher mufs auch Jubair b. Mut'im gewesen sein, wenn er nicht fast 80 Jahre alt geworden ist († 59), und überhaupt können wir ihn, auf den sich auch eine andere Fabel stützt (Spr. 138), nicht als

jedoch erklären viele Muslimen diesen Vers richtig vom jüngsten Tage. Weil irrt, wenn er meint, der Vers sei aus einer andern Sûra herübergenommen [1]). Denn auch Sur. 21 zeigt einen ähnlichen, mit den übrigen Versen zusammenhängenden Anfang (vergl. noch Sur. 16, 1). Vers 1, der auch durch den sonst sehr seltenen Reim zu den übrigen Versen stimmt, hängt mit v. 2 zusammen, in dem übrigens nicht, wie Weil vermuthet, von den alten Völkern, sondern von den ungläubigen Zeitgenossen des Propheten die Rede ist. In dieser Sûra finden wir zuerst die Geschichte mehrerer Propheten bei einander. V. 45 gilt (sicher weil man ihn auf die Schlacht von Badr bezog) wie v. 54 f. bei Einigen für medînisch [2]). V. 47—49 soll sich auf die christliche Gesandtschaft der Najrânier an Muḥammed oder gar auf die Sekte der Qadariten beziehn [3]). Aus solchen lächerlichen Gründen ist es denn wol gekommen, daſs man die ganze Sûra nach Almedîna verlegt [4]).

In der schon ziemlich langen Sûra 37 wird nach längerer Erzählung von den Propheten gezeigt, was daraus für die Ungläubigen folge; sie selbst hätten ذكرًا من الأوّلين gefordert; den hätten sie jetzt (vergl. v. 168 mit v. 69; auſserdem ist es klar, daſs v. 169—174, vorzüglich v. 171, und v. 181 sich auf das Frühere beziehn). So hängt also die ganze Sûra in sich zusammen [5]). V. 164—166 enthal-

Zeugen für Muḥammed anerkennen, da er erst im Jahre 8 der Flucht Muslim ward. Nur 'Alî, der übrigens, so viel ich sehe, nur in den Mawâhib als Auktorität in dieser Sache auftritt, könnte noch Augenzeuge gewesen sein, doch auch nur als Knabe, da er, als er im Jahre 40 starb, wahrscheinlich erst 58 Jahr alt war.

[1]) K. 62, Anm. 2.

[2]) Itq. 36.

[3]) Wah.

[4]) 'Omar b. Muḥammed, der freilich nicht umhin kann, das kritische والله اعلم zu dieser Angabe zu setzen.

[5]) Man beachte فاستفتهم v. 149 und v. 11 (sonst nirgends); الّا عباد الله المخلصين v. 160 u. 169, wie so oft im frühern Theil der Sûra.

ten die Worte der Engel, in welchen diese die nach den frühern Versen ihnen von den Götzendienern dargebrachte Verehrung zurückweisen, und stehen daher ebenfalls mit dem Uebrigen in Verbindung. — Sura 71, in welcher Muḥammed den Nôach wider die Götzen der Araber eifern läfst, scheint ein Fragment aus einer gröfsern Sûra zu sein. — Sûra 76 wird wegen einer elenden Fabel über v. 7, in welcher Fâṭima, Alḥasan und Alḥusain auftreten [1]), von Einigen ganz [2]) oder doch zum Theil in die Zeit nach der Flucht gelegt, nämlich v. 8—31 [3]) oder alle bis auf v. 24 [4]), während Andere gerade diesen Vers allein für medînisch erklären [5]). Dasselbe thut man auch wol mit v. 23 ff. [6]). — In Sûra 44 ist v. 14 nach Einigen medînisch, weil man العذاب von der langen Hungersnoth erklärte, mit welcher Gott die Mekkaner nach der Flucht Muḥammed's gestraft haben soll [7]): und v. 15 deutete man, wie so manchen andern, auf die Schlacht von Badr [8]). — In Sûra 50 wird v. 37 nach einer Erklärung als Antwort auf die gottlosen Reden der Juden angesehen, und daher für medînisch erklärt [9]). — Sûra 20 setzt Muir (wegen ihrer Länge) in die letzte Stufe. Durch die ersten 14 oder 16 Verse soll 'Omar bewogen sein, den Islâm anzunehmen. Zwar wird dies von mehreren alten Zeugen berichtet [10]); doch ist es

1) Zam. B.
2) 'Omar b. Muḥammed. Hibat-allâh. Itq. 28.
3) 'Omar b. Muḥammed.
4) Derselbe.
5) Itq. 28 und 37.
6) 'Omar b. Muḥammed.
7) Zam. B.
8) Dieselben.
9) 'Omar b. Muḥammed Itq. 36
10) His. 226 f. (vergl. die Anmerkung). Ibn Sa'd I u. V (cod Goth. 410) s. v. عمر بن الخطّاب. Tab. Mém. de l'Acad. des Inscriptions 420. Vgl. Weil 60. Causs. I, 396 ff. Spr. 187 f. Muir II, 168. Aber weder in den Traditionssammlungen, noch in den Kommentaren (Wab. L. F. Zam. B.) habe ich irgend Etwas hierüber gefunden.

immer noch nicht aufser Zweifel gestellt, wenn auch die Nachrichten, welche dafür Sûra 61 [1]) und 57 [2]) oder 64 [3]) — lauter medînische! — oder 69 [4]) nennen, ohne alle Bedeutung sind, und eine andere Erzählung bei Ibn Hišâm 227 f., welche von jener ganz abweicht, weniger gut verbürgt zu sein scheint. Diese Bekehrung soll geschehen sein am Ende des Jahres 6 der Berufung [5]), oder als Ibn 'Omar, welcher im Jahre 2 der Flucht 14, im Jahre 8 20 Jahr alt war [6]), 6 Jahre zählte [7]), d. h. im Jahre 6 vor der Flucht; zwischen beiden Angaben ist keine bedeutende Differenz, wenn man die Prophetenzeit vor der Flucht auf 13 Jahre berechnet [8]). Vers 130 f. werden von Einzelnen ohne Grund für medînisch gehalten [9]). — Sûra 26 hat zuerst eine förmliche Ueberschrift, welche ihr Wesen bezeichnen soll. V. 195 soll, wie so viele andere Verse, in denen man eine Hindeutung auf Juden fand, nach der Ansicht einiger Wenigen zu Almedîna geoffenbart sein [10]). Von gröfserer Bedeutung ist die Angabe, v. 214 allein, oder v. 214 f. oder v. 214—223 gehörten zu den allerältesten Versen, indem in ihnen die erste an den Propheten gerichtete Aufforderung läge, seinen Verwandten den Islâm

---

[1]) Weil, Anm. 69.

[2]) Hibat-allâh zu dieser Sûra. Mawâhib lad. 39.

[3]) Anm. zu His. S. 76.

[4]) Anm. zu His. S. 76. Weil, Chalifen I, 31.

[5]) Ibn Sa'd I. Spr. a. a. O. Muir a. a. O.

[6]) Ibn Sa'd IX (cod. Wetzst.), 140 s. v. عبد الله بن عمر

[7]) Ibn Sa'd V, S. 31.

[8]) His., der, wie gewöhnlich, auch hier kein Jahr nennt, sagt wenigstens, dafs 'Omar's Bekehrung nach der Flucht nach Aethiopien falle. Tab. aber wirft hier Alles durch einander, wenn er den 'Omar noch vor dem Jahre 3 den Islâm annehmen läfst. Er verwechselt nämlich die gröfsere Kühnheit, welche die Muslimen auf 'Omar's Antrieb zeigten, und mit der sie öffentlich ihre Andacht verrichteten, mit dem ersten öffentlichen Auftreten des Propheten überhaupt.

[9]) Itq. 34 f. Wah. erzählt ein zu Almedîna geschehenes Ereignifs, auf welches v. 131 sich beziehen soll.

[10]) Itq. 34.

zu predigen [1]). Weil, welcher einsieht, dafs v. 221 f. sich auf v. 210 beziehen, meint dagegen, dieses älteste Stück bestehe aus v. 213—219 [2]). Doch kann auch dies nicht wahr sein. Der ganze breitere und weniger kräftige Stil dieser Verse — wir sehen natürlich von der gänzlich unhaltbaren Ansicht ab, welche blofs v. 214 f. damals entstanden sein läfst — macht es unmöglich, dafs sie aus einer Zeit mit Sûra 111 und Sûra 74 stammen. Dazu kommt, dafs v 215 und 219 schon auf eine, wenn auch immerhin kleine, Gemeinde der Muslimen (der ساجدين) hinweisen [3]), während Muḥammed zu der von den Muslimen gemeinten Zeit ganz ohne eine solche gewesen sein mufs. Die ganze Ansicht ist aus einer falschen Auffassung und Verknüpfung von v. 214 entstanden, welcher doch nur eine wiederholte Aufforderung enthält, seinen Verwandten zu predigen, die ihn beschützten und vertheidigten, ohne den Glauben anzunehmen, und daher sowohl von den Gläubigen (v. 215) wie von den Gegnern unterschieden werden. Wie manchen wiederholten Versuch mag der Prophet unternommen haben, den edlen Abû Ṭâlib zu bekehren, der ja noch auf dem Todtenbette seine dringenden Aufforderungen ablehnte! Dazu kommt, dafs der Stil dieser Verse ganz zu dem der

---

[1]) His. 166. Ibn Sa'd. Bh. (im كتاب الوصايا und كتاب المناقب). Muslim I, 154 ff. Mišk. 452 und 514. L. Zam. B. u. s. w. Sehr oft wird diese Angabe mit der Erzählung über die Veranlassung von Sur. 111 verbunden, eine Anknüpfung, die vielleicht in der ursprünglichen Gestalt der Tradition fehlte. In einigen der hier erwähnten Stellen wird gar nicht genau gesagt, dafs diese Verse gerade die allerälteste Aufforderung zur Predigt vor den Verwandten seien.

[2]) K. 56, wo ein Druckfehler aus v. 212—218 (Maracci) 112 bis 118 macht.

[3]) Freilich spricht His. 166 um diese Zeit schon von vielen heimlichen Anhängern Muḥammed's, die er vor der öffentlichen Predigt gewonnen haben soll, wahrscheinlich durch eine Art Zauber!

übrigen Theile dieser Sûra stimmt[1]). V. 224 ff. werden von Einigen für medinisch gehalten[2]), indem man sie auf die Dichter bezieht, welche in Almedîna auf Muḥammed's Seite standen[3]): aber, wenn wir auch keine positive Zeugnisse dafür hätten, so könnten wir schon a priori behaupten, dafs eine Sache von der Wichtigkeit, wie der Islâm, im damaligen Arabien selbst unter den weniger dichterischen Quraišiten nothwendig poetische Kämpfe hervorrufen mufste. Dazu kommt noch, dafs diese Verse mit den übrigen zusammenhängen, indem Muḥammed hier die ungläubigen Dichter zu den Menschen rechnet, welche, wie kurz vorher gesagt war, der Satan inspiriere.

Auch in Sur. 15 hat man ein paar uralte Verse finden wollen[4]), indem nach Ibn Hišâm v. 89 und 94 gleichfalls Aufforderungen zur ersten Predigt enthielten. Diese Ansicht ist aber allein aus den Wörtern النذير und فاصدع entstanden, als ob Muḥammed, dem ja auch in v. 85, wie schon früher, befohlen wird, die Götzendiener zu meiden, nicht auch später noch die Ermahnung hätte erhalten können, den Glauben ohne Furcht zu verkündigen. Auch handeln diese und die damit eng zusammenhängenden Verse von den Gegnern, deren Neckereien und Verfolgungen der Prophet schon erfahren hatte. Endlich stimmen auch Stil und einzelne Redensarten nicht zur ältesten Periode[5]). Uebrigens

1) Auch die einzelnen Wörter, z. B. العزيز الرحيم, die in dieser Sûra so häufig verbunden werden, sonst nur dreimal, und zwar in Sûren der zweiten und dritten Periode; السميع und العليم (v. 220), die, wie überhaupt dergleichen Epitheta Gottes, nie im ersten Zeitraum vorkommen. — Mit uns stimmt übrigens Muir überein (II, 113)

2) Hibat-allâh. F. Zam. B. ʿOmar b. Moḥammed. Nach Abû'llait bezeichnete Alkalbî einige Verse (آيات) am Ende der Sûra als medînisch, dagegen Muqâtil die ganze als mekkanisch.

3) L. Zam. B. ʿOmar b. Muḥammed und besonders F.

4) His. 166. Vergl. Weil 51 und K. 56. Spr. 177.

5) Vergl. z. B. مشركون, كمد, سبّح u. s. w., welche nie im ersten Zeitraum vorkommen.

erwähnt auch Ibn Hiśâm 272 eine andere richtigere Veranlassung der Verse 94—96 aus einer spätern Periode. V. 24 und v. 28 werden aus nichtigen Gründen von gewissen Erklärern für medînisch ausgegeben [1]).

Von Sûra 19, deren ersten Theil die Muslimen dem christlichen Najjâśî (Naggâsî, Negûs) von Aethiopien in Gegenwart der quraiśitischen Gesandten vorgelesen haben sollen [2]), werden v. 59 [3]) und 74 [4]) ohne Grund für medînisch gehalten. Die 7 Verse, welche auf v. 37 folgen, müssen erst später, etwa im Anfang des dritten oder am Ende des zweiten Zeitraums, von Muḥammed als dogmatische oder polemische Ergänzung zu den in der Sprache wie auch im Reim abweichenden Versen über Jesus hinzugesetzt sein. Der Reim ändert sich auch in v. 76 ff.; da aber v. 76 f. offenbar auf v. 74 Bezug nehmen, so dürfen sie deshalb nicht von dem Frühern getrennt werden. Diese Sûra enthält zuerst Einiges über Johannes und Jesus, dessen Name selbst aber nur in dem später hinzugefügten Stücke vorkommt [5]).

Die ersten 10 Verse von Sûra 38, oder v. 5 allein, sollen geoffenbart sein, als die Quraiśiten den Abû Ṭâlib zu bewegen suchten, Muḥammed nicht länger zu schützen, oder als jener auf dem Todtenbette lag [6]); doch sind das bloſse Schlüsse aus den einfachen Worten انطلق الملأ. V. 28 fängt kein neuer Theil an, wie man leicht glauben könnte; wir brauchen v. 28, welcher, wie die vorhergehenden, an David gerichtet ist, nicht zu trennen, sondern haben ihn für einen Theil derselben Rede zu halten; die Offenbarung,

[1]) Itq. 33. Ueber v. 24, vergl. Wah., welcher ihn auf Ereignisse nach der Flucht bezieht.

[2]) Ḥis. 220 u. s. w.; vergl. Caussin I, 392 f.

[3]) B. Itq. 59.

[4]) Itq. 33.

[5]) Diese Sûra, sowie alle folgenden der zweiten Periode, mit Ausnahme von Sur. 67, zieht Muir zur fünften Stufe.

[6]) Wah. B.

von der er spricht, ist nicht die des Qorâns, sondern die der Psalmen, welche öfter im Qorân erwähnt wird. Dagegen hängen v. 67 ff. schwerlich mit den frühern Theilen zusammen. Assuyûṭî sagt, dafs ein Erklärer diese Sûra gegen die gewöhnliche Ansicht für medînisch halte [1]).

Auch über Sûra 36 ist eine solche Meinung aufgestellt [2]), Andere haben sie nur von v. 11 wegen einer Tradition über den Ursprung derselben [3]) und von v. 47 [4]), weil sie die darin gebotene Mildthätigkeit, wie sonst öfter, von der nach der Flucht angeordneten Almosensteuer (صدقة, زكوة) erklären. Zwischen v. 24 und v. 25 sind wahrscheinlich ein paar Worte ausgefallen, in welchen die Ermordung des Gläubigen durch die Gottlosen erzählt wurde.

Sûra 43 v. 44 soll zu Jerusalem oder im Himmel geoffenbart sein [5]): der Ursprung dieser seltsamen Angabe ist nicht schwer zu finden und von Weil richtig erklärt [6]). Die Behauptung, dieser Vers sei ein medînischer [7]), beruht wol nur auf einer ungenauen Auffassung der eben erwähnten Angabe; man hörte, er sei nicht zu Mekka geoffenbart, und schlofs dann einfach, er müfste zu Almedîna entstanden sein. Vor v. 88 müssen ein paar Worte ausgefallen sein, da وقيلِهِ [8]), selbst wenn man die diakritischen Punkte verändert, sich schwerlich mit dem vorhergehenden Verse befriedigend verknüpfen läfst.

Sûra 72 wird auf die Vision bezogen, in der Muḥam-

---

[1]) Itq. 27.
[2]) Ebend.
[3]) Itq. 35.
[4]) Ebend. ʿOmar b. Muḥammed.
[5]) Itq. 44.
[6]) 374.
[7]) Itq. 44.
[8]) Am leichtesten liefse sich noch der Nominativ erklären, der freilich von den kanonischen „Lesern" nicht anerkannt, sondern als Lesart blos شاذة ist; allein bei ihm bleibt immer noch die grofse Schwierigkeit des Personenwechsels.

med erfuhr, wie ihm die Jinnen beim Vortrage des Qorâns zuhörten; gewöhnlich giebt man an, dies sei zu Nahla (zwischen Mekka und Attâif) geschehen, als er nach Abû Tâlib's und Hadîja's Tode nach Attâif ging [1]); nach einem andern Bericht geschah es aber, als er, von einer Schaar seiner Genossen begleitet, durch Nahla kam [2]), um nach 'Uqâz zu ziehen; eine dritte Angabe läfst dies Ereignifs bei Mekka selbst geschehen sein [3]). Die zweite Angabe, welche dies Ereignifs an ein sonst unbekanntes knüpft, scheint am meisten für sich zu haben.

Sûra 67 soll nach einer Ueberlieferung medînisch sein [4]), wahrscheinlich nur wegen der, ihr an Länge ungefähr gleichen, zu Almedîna geoffenbarten Sûren, in deren Nähe sie in unserm Qorân steht. — Sûra 23, von welcher v 78 wegen einer falschen Deutung auf die Schlacht bei Badr medînisch sein soll [5]), wird von Einigen, ich weifs nicht warum, für die allerletzte mekkanische Sûra erklärt [6]). — In Sûra 21 halten Einige v 7 für medînisch [7]).

Sûra 25 v. 47 ist nach einer Tradition, der jedoch Assuyûtî nicht traut, in Attâif geoffenbart [8]); wäre dies wahr, so müfsten auch die damit zusammenhängenden Verse denselben Ursprung haben, und dafür spricht Nichts [9]). V. 68

---

[1]) His. 281. Ibn Sa'd I, 225. Muslim I, 271. Tab. Vergl. Weil. 69. Spr. 187 f. Muir II, 204.

[2]) Bh. im كتاب الاذان. Tirm. 539. F.

[3]) Tirm. 539. F. Dies ist die Lokaltradition zu Mekka (Al-'azraqî 424), wo man noch jetzt den betreffenden Ort den Pilgern zeigt (Burton Pilgrimage to El-Medînah and Meccah, III, 353), und daher am wenigsten zuverläfsig.

[4]) Itq. 28.

[5]) Itq. 34. Vergl. die Kommentare, welche auch v. 66 und v. 79 auf Dinge beziehen, die nach der Flucht geschehen sind.

[6]) Wah. in der Einleitung. Itq. 55.

[7]) Itq. 34.

[8]) Itq. 43. Hamîs fol. 9 v. und daraus Weil 374.

[9]) Mit Unrecht meint Weil, die hier von Muhammed gebrauchten Worte seien allegorisch.

oder v. 68 f. wird von Einigen nach Almedîna versetzt, da man in ihnen, wie in verschiedenen anderen Versen, die von Sünde und Vergebung handeln, eine Hinweisung auf Alwaḥšî fand, der beim Uḥud den Ḥamza erschossen hatte, aber später Muslim ward [1]; Andere erklären dies so, dafs diese Verse zwar schon in Mekka entstanden, aber später von Almedîna aus an Alwaḥšî nach Mekka geschickt seien [2]. Aḍḍaḥḥâk erklärte die ganze Sûra für medînisch [3].

Sûra 17, welche wie Sura 18 und 27 von Weil zur dritten Periode gerechnet wird, ist hauptsächlich dadurch merkwürdig, dafs in ihr zwei- oder dreimal [4] die nächtliche Himmelfahrt berührt wird. Diese war ohne Zweifel ein blofser Traum [5], wie schon die Worte zeigen, mit denen die Traditionen über sie anzuheben pflegen: بَيْنَ النَّائِمِ وَالْيَقْظَانِ und تَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ, sowie das oft als Schlufs vorkommende Wort وَاسْتَيْقَظَ. Wir dürfen sie daher nicht mit Sprenger (S. 124) für eine »unverschämte Erdichtung« (forgery) halten; ebenso wenig dürfen wir freilich die vielfachen, oft lächerlichen Ausschmückungen und Zusätze der Traditionen, die zum Theil aus Qorânstellen, zum Theil sogar aus jüdisch-christlichen Anschauungen entstanden sind, wie z. B. die Erwähnung der vier Paradies-

---

1) L. 'Omar b. Muḥammed. Itq. 34.

2) L.

3) Itq. 27.

4) Ohne Zweifel v. 1 und v. 62 (vergl. His. 265. Bh. im كتاب الرقاق und die Kommentare), welchen Andere aus dogmatischen Rücksichten anders auslegen, z. B. von dem Traume über die Eroberung Mekka's (vergl. L F. Zam. Mawâhib lad.), weshalb er Itq. 33 für medînisch erklärt wird. Vers 96 wird zwar von keinem mir bekannten muslimischen Schriftsteller auf die Himmelfahrt bezogen, aber Sale glaubt nicht ohne Wahrscheinlichkeit hier eine Andeutung derselben zu finden.

5) So auch Muir II, 219.

flüsse, auf Muhammed selbst zurückführen wollen [1]). Die Zeit derselben läfst sich, wie wir schon oben gesagt haben, nicht genauer bestimmen. V. 1 hängt mit dem folgenden nicht zusammen; vielleicht ward er absichtlich hierher gesetzt, weil in dieser Sûra auch sonst von jenem Traum die Rede ist. Dagegen mufs vor v. 2 Etwas ausgefallen sein, da dieser Vers sonst ganz zusammenhangslos wäre. V. 12 wird von Albaidâwî für medînisch erklärt, aber dies ist ein Irrthum von ihm, indem seine Quelle, Azzamahšarî, ein nach der Flucht geschehenes Ereignifs erzählt, bei welchem dieser Vers erwähnt wird, ohne aber zu sagen, derselbe sei damals erst geoffenbart. Kein anderer der von mir gebrauchten Kommentare bestätigt jene Behauptung. Von den Versen 23—41, welche kurz die Pflichten des Muslimen zusammenfassen, soll Alhasan Albasrî v. 34 f. für medînisch gehalten haben [2]) Weil meint dasselbe wenigstens von v. 35 [3]): aber wir erwarten in einer solchen Aufzählung von Pflichten doch von vorn herein das Verbot des Mordes, und es ist keinenfalls, wie Weil meint, nothig, dafs in den Worten »und wir haben seinem Verwandten (d. h.

---

[1]) Die Traditionen über die Himmelfahrt sind sehr zahlreich Vergl. His. 263 ff. Ibn Sa'd I, 226 f. Bh. an mehreren Stellen. Muslim I, 115 ff. Tirm. 513. Annasâî 52. Misk. 518 ff. L. und F. zu Sur. 17, ı u. s. w. Mawâhib lad. 400 ff. werden auch, wie gewöhnlich, die dogmatischen Fragen behandelt. Schon Anas b. Mâlik scheint Manches über die Himmelfahrt zusammengestellt zu haben, da von ihm die grofsen Traditionen ausgehen. Er beruft sich meist auf seine Gewährsmänner, wie Abû Ḏarr u. a m. Eine genaue kritische Untersuchung der Erzahlungen über die Himmelfahrt von den ältesten geschichtlichen Berichten durch alle Ausschmückungen hindurch bis zu denen der persischen und türkischen Dichter würde ein sehr lehrreiches Werk sein Uebrigens vergleiche noch Maraccius prodrom. ad refut. II, 17 ff und zu Sur. 17, ı. Gagnier, vie de Mah. I, 191 ff. und zu Abû'lfidâ' 32. Caussin I, 411 f. Spr. 126 ff. u. s. w.

[2]) 'Omar b. Muhammed.

[3]) 577. K. 64.

seinem Bluträcher) Gewalt gegeben« eine Hinweisung auf Sûra 2, 173 ff. liege. Die Blutrache war bei allen alten Völkern so fest gewurzelt und heilig gehalten, vor Allem aber bei den Arabern, dafs Muhammed sie als ein von Gott gegebenes Gesetz ansehen mufste. Wenn er sie daher hier, wo er blofs moralische Grundsätze aufstellt, erwähnt, so ist das nicht wunderbarer, als wenn er sie in Sûra 2 als Gesetz anerkennt. Mit ähnlichen Gründen, wie sie Weil vorbringt, liefse sich auch beweisen, dafs v. 36 und viele andere nicht zu Mekka entstanden sein könnten. Ueber v. 75—82 haben wir sehr verschiedene Angaben. Viele halten sie für medînisch [1]; und beziehen v. 75 auf die Taqîfiten, die im Jahre 9 der Flucht den Islâm nur unter gewissen mit der Religion im Widerspruch stehenden Bedingungen annehmen wollten, auf welche Muhammed beinahe eingegangen wäre [2]), v. 78 auf die Juden zu Yatrib [3]), v. 82 auf die Eroberung von Mekka [4]), oder auf die Fabel, der Prophet sei einst durch die List der Juden bewogen, nach Palästina aufzubrechen, aber bald zurückgekehrt [5]). Andere lassen v. 82 zwischen Mekka und Almedîna geoffenbart werden und sich auf den Eintritt in die Höhle (vgl. Sûra 9, 40) [6]) oder den Einzug in Almedîna [7]) beziehen. Andere endlich finden mit Recht in v. 75 [8]) und 78 [9]) nur eine Beziehung auf die Quraišiten und in v. 82, aus dessen falscher, buchstäblicher Erklärung alle jene Einfälle entstanden waren, einen ganz allgemeinen Sinn [10]).

---

1) L. B. 'Omar b. Muhammed Nach Itq. 33 sollen v. 78—80 medînisch sein.

2) L. Wah. Zam. B. 'Omar b. Muhammed.

3) Dieselben.

4) Zam. B.

5) L. Wah.

6) Zam. B.

7) L. Wah. 'Omar b. Muhammed. B.

8) L. Wah. Zam. B.

9) Wah. Zam. B.

10) Dieselben.

Dafs v. 78 von den Quraišiten die Rede sei, will auch Weil nicht zugeben [1]; aber es ist gar nicht unwahrscheinlich, dafs man schon früher Versuche machte, Muḥammed aus Mekka zu vertreiben (wobei man freilich nicht daran dachte, dafs seine Anhänger mitziehen und, mit einem starken Stamme verbündet, seine Vaterstadt bekriegen würden); und auf die Juden kann der Vers nicht gehen, da schon die ersten Versuche derselben, Muḥammed Gewalt anzuthun, mit ihrer Vertreibung endigten, so dafs diese also nicht durch das blofs hypothetische إذًا (»dann« d. h. »in dem nicht wirklich eingetretenen Falle«) bezeichnet werden konnte. Auch die Sprache dieser Verse stimmt zu der der übrigen [2]. In v. 75 oder v. 75—77 finden übrigens Einige noch einen Hinweis auf die in Sûra 53 eingeschalteten Worte تلك الغرانيق العلى [3], allein man sieht leicht, dafs unsere Verse hier viel später sein müssen, als jene. ʿOmar b. Muḥammed b. ʿAbd-alkâfî führt an, dafs v. 80, wie v. 28 (wegen des Almosens; siehe oben) und v. 59, von Alḥasan Albasrî nach Almedîna versetzt wurden. V. 87 soll nach den Muslimen die Antwort auf eine der drei, dem Propheten von den Juden oder von den Quraišiten auf Anstiften der Juden vorgelegten Fragen enthalten. Dieses Ereignifs (und darum auch dieser Vers) wird bald nach Mekka, bald nach Almedîna verlegt: überhaupt schwanken die Angaben über dasselbe sehr; das Ganze ist höchst fabelhaft, so dafs wir Nichts darauf geben und durchaus nicht daraus schliefsen dürfen, dafs Sûra 18, welche die Antwort auf die übrigen beiden Fragen enthalten soll, mit

---

[1] K. 64 f.

[2] Vergl. وإنْ كادوا auch v. 75; إذًا v. 78, 77 und 75; استفزّ v. 78 und 66, sonst nie im Qorân.

[3] Ibn Saʿd I, 216. Aṭṭabarî im Journ. of as. soc. of Bengal XIX, 131. L.

dieser Stelle ganz gleichzeitig sei, obwohl dies an sich recht gut möglich ist [1]).

In Sûra 27 müssen einige Wörter ausgefallen sein. Denn in v. 42 können die Worte, welche auf عو folgen, nur dem Salomo oder seinem Gefolge angehören: es ist aber ein Uebergang, der dies anzeigt, nicht zu entbehren. *Vor v. 93 ist* قُلْ *zu ergänzen, entweder blofs dem Sinne* nach, oder lieber geradezu als ausgefallen zu betrachten.

Sûra 18, 27 wird entweder ganz oder bis الدنيا [2]) von Einigen für medînisch gehalten; ebenso v. 82 [3]) aus demselben Grunde, wie Sur. 17, 87. Ob die beiden seltsamen Theile, welche erzählen, wie Moses Gottes Vorsehung und seine Schwäche erkannt habe, und wie D̲û'lqarnain, d. h. ohne Zweifel Alexander der Grofse [4]), die Welt durchzogen und das Thor gegen Gog und Magog zugebaut habe, zugleich mit dem, was vorangeht, entstanden sind, wage ich nicht bestimmt zu behaupten; nur ein sehr schwacher Grund dafür liegt, wie ich eben angedeutet habe, darin, dafs sowohl der Anfang (die Geschichte von den Siebenschläfern) wie das Ende (D̲û'lqarnain) sich auf die drei Fragen der Juden beziehen soll. Im Itqân 33 werden auch v. 1—7 und v. 107 ff. ohne hinreichenden Grund für medînisch erklärt.

---

[1]) Vergl. über diese Sache His. 192 f. Bh. im كتاب الايمان. Wah. Zam. B. Causs. I, 381.

[2]) 'Omar b. Muḥammed. B. Itq. 33.

[3]) 'Omar b. Muḥammed.

[4]) Der Name, über welchen die Muslimen viele Phantasien aufgestellt haben (vergl. Ibn Qutaiba 26. L. Zam. B. Itq. 607) bezeichnet mit einem echt arabischen, wahrscheinlich vom Stier entlehnten Bilde den überaus starken Helden (vergl. Hottinger bibl. orient. 109). So heifst es bei Bh., Ibn Ḥajar und der Anmerkung zu His. S. 187: الروم ذات القرون im Gegensatz zu فارس الاكارم.

γ) Die Sûren der dritten Periode.

Was sich im zweiten Zeitraum in Stil, Sprache und Behandlung der Gegenstände allmählig ausbildet, das tritt im dritten als fertig hervor. Die Sprache ist gedehnt, matt und prosaisch, die ewigen Wiederholungen, bei denen der Prophet sich nicht scheut, fast dieselben Worte zu gebrauchen, die aller Schärfe und Klarheit entbehrende Beweisführung, die Niemanden überzeugt, als den, welcher schon von vorn herein an das Endresultat glaubt, die wenig Abwechselung bietenden Erzählungen machen die Offenbarungen oft geradezu langweilig, und wäre nicht die ungemeine Feinheit und Kraft der arabischen Sprache an sich, die aber weit mehr dem Zeitalter des Verfassers, als der Individualität desselben zuzuschreiben ist, so würde es kaum erträglich sein, die spätern Theile des Qorâns zum zweiten Male zu lesen. Ich will freilich nicht behaupten, dafs der Geist, der sich in den ersten Offenbarungen so glühend äufserte, hier nie mehr zum Vorschein käme; aber es sind doch nur einzelne Funken, und das prosaisch gedehnte Wort vermag der Phantasie, wo diese einmal durchbricht, keine würdige Einkleidung zu geben [1]). Die Verse sind durchgehends lang, allein Muḥammed wagt es doch nicht, den Schmuck des Reims aufzugeben, der zwar als kräftiger Sinnesabschlufs oft noch einen bedeutenden Eindruck macht, aber auch vielfach stört, dazu sehr nachlässig behandelt und fast ganz auf die leichteste Form ûn, în u. s. w. beschränkt wird. Die Sûren selbst haben zum Theil bedeutende Ausdehnung: doch können einige dieser langen Abschnitte aus kürzeren zusammengesetzt sein, ohne dafs uns die Fugen immer erkennbar wären. Eine Eigenthümlichkeit der dritten Periode ist noch die Anrede »o Ihr Leute« (يا أيّها الناس). Wie der Araber, wenn er zu einer

[1]) Man betrachte z. B. die grofsartigen Bilder Sur. 16, 15 und Sur. 13, 16.

Versammlung sprach, nie die Anrede vergafs [1]), so wendet sich Muḥammed jetzt, wo er prosaischer redet, auch öfter an alle Menschen mit einer solchen, während die früheren, poetisch bewegten Sûren dieser Form widerstrebten.

Da in diesen Sûren so gut wie gar keine Entwickelung mehr sichtbar ist, so ist es hier noch weniger möglich, als in denen der ersten Periode, eine irgend sichere chronologische Reihenfolge aufzustellen.

In Sûra 32 [2]) müssen die Worte in v. 23 فلا تكن فى مرية من لقائه, da sie sich auf keine Weise in einen Zusammenhang bringen lassen [3]), von einer andern Stelle her an diesen Platz gerathen sein. V. 16 [4]) oder v. 18—20 [5]) werden mit Unrecht für medînisch gehalten, jener wegen einer Tradition, die ihn auf die armen Ausgewanderten bezieht, diese, weil man sie mit einem in der Schlacht bei Badr geschehenen Vorfall zusammenbrachte.

Durch Sûra 41 soll Muḥammed den angesehensten Mekkaner ʿUtba b. Rabîʿa zum Islâm zu bekehren gesucht haben [6]); wenn dies auch wahr ist, so erfahren wir daraus doch nur, dafs die Sûra älter ist, als dieser Bekehrungsversuch; denn daraus, dafs Ibn Hiśâm, der bei den Ereignissen vor der Flucht gar nicht auf die genaue Zeitfolge Rücksicht nimmt, diesen gleich nach Ḥamza's Bekehrung erzählt, folgt durchaus nicht, dafs er auch gleich nach derselben vorgefallen sei; dazu kommt, dafs wir auch über die

---

1) Z. B. يا قومِ, يا معْشَرَ قريش.

2) Diese Sûra, wie mehrere andere von geringerem Umfange, setzt Muir in die vierte, nicht in die fünfte Stufe.

3) Eitel sind alle Erklärungsversuche der Muslimen, wie der schon bei Muslim I, 122 angegebene, ه in لقائه gehe auf Moses. Den wahren Sinn dieser Worte an ihrem ursprünglichen Ort zeigen Stellen, wie v. 10 und Sur. 41, 54.

4) Itq. 34.

5) ʿOmar b. Muḥammed. Zam. Itq. 19.

6) His. 186. Vergl. Caussin I, 375 f.

Zeit der Bekehrung Ḥamza's nichts Genaues wissen [1]. — Sûra 45. —

In Sûra 16 finden wir einige erst zu Almedîna geoffenbarte Verse. Denn v. 43 f. könnten zwar auf die Auswanderung nach Aethiopien bezogen werden; aber in v. 111 wird mit klaren Worten von denen geredet, welche Mekka verlassen und mit den Ungläubigen gekämpft haben; daher haben wir auch jenen beiden Versen, welche mit diesem grofse Aehnlichkeit haben, denselben Ursprung zuzuschreiben. Uebrigens ist hier von den Ausgewanderten im Allgemeinen die Rede, nicht von einer besondern Schaar derselben, wie Alwâqidî 111 und Alwâḥidî (zu dieser Stelle) berichten. Beide Stellen sind gewifs schon von Muḥammed selbst hierher gesetzt. V. 115—118, auf welche schon Sûra 6, 119 anzuspielen scheint [2], sind mekkanisch und hängen mit den übrigen zusammen: aber v. 119, in welchem auf Sûra 6, 147 hingewiesen wird, mufs zu Almedîna entstanden sein, ebenso v. 120, welcher mit ihm zusammenhängt und mit v. 111 Aehnlichkeit hat, und v. 125, welcher vom Sabbat der Juden handelt. Mit Unrecht will man dagegen v. 96 (von نتخذوا an) bis 98 medînisch machen [3], indem man عهد الله (v. 97) auf die nach der Flucht mit verschiedenen Stämmen abgeschlossenen Verträge bezieht; ebenso gut könnte man die vorhergehenden Verse nach der Flucht legen: auch ist kein Grund einzusehen, warum man v. 96 in zwei Theile zerlegen soll. Auch Weil [4] erklärt v. 103—105, welche mit den übrigen zusammenhängen, mit Unrecht für medînisch; denn wir können nicht leugnen, dafs Muḥammed schon vor der

---

[1] Ibn Sa'd Bd. V sagt, Ḥamza habe vor 'Omar den Islâm angenommen; Ibn Hajar nr. 1818 behauptet sogar, dies sei schon im Jahre 2 der Berufung geschehen.

[2] Mit Unrecht bezieht man sie auf Sur. 5, 4, einen der spätesten Verse des ganzen Qorâns.

[3] 'Omar b. Muḥammed.

[4] K 64.

Flucht bisweilen Verse aufhob und veränderte[1]): auch passen v. 105, in dem es heifst, er erhalte heimlich von andern Leuten Belehrung, und v. 103, nach welchem die Ungläubigen ihn offen der Lüge zeihen, nicht auf die Verhältnisse nach der Uebersiedlung aus seiner Vaterstadt. Ohne allen Werth ist die Angabe, v. 105 gehe auf Salmân den Perser, der erst in Almedîna den Islâm annahm[2]): sie scheint blofs aus einer falschen Auffassung von اعجمى geflossen, womit allerdings später am häufigsten die Perser bezeichnet wurden; andere Angaben nennen übrigens andere Leute, welche hier gemeint sein sollen. V. 108 geht nach einer Tradition bei Alwâḥidî auf die Gläubigen, welche sich scheuten, wie der Prophet, aus Mekka zu fliehen; alle andern aber beziehen sie mit Recht auf die Muslimen ohne Vermögen und Ansehen, welche die Mekkaner vor der Flucht so vielfach belästigten. V. 126 ff., welche sicher mekkanisch sind[3]), erklären die Muslimen durchgängig für ein an Muḥammed und seine Genossen gerichtetes Verbot, Ḥamza's Tod an den Mekkanern, seinem Gelübde gemäfs, zu hart zu rächen[4]); Einige fügen hinzu, diese Verse seien erst bei der Einnahme von Mekka geoffenbart[5]), wo Muḥammed allerdings klug genug war, die Gelegenheit zur Rache nicht zu benutzen. Schon Weil[6]) hat diese Angabe richtig so erklärt, dafs man die schon früher geoffenbarten Verse nur auf jenen Fall angewandt habe, und dafs

---

[1]) Vergl. nur Sur. 53.

[2]) Zam. B. Weil, Anm. 369.

[3]) Vergl. وجادلهم بالتى هى احسن (v. 126); واصبر (v. 128); مما يمكرون (v. 128); lauter Andeutungen, dafs der Prophet sich in der Lage des Schwächern befand, der gar nicht an Widerstand, geschweige an offenen Kampf, denken konnte.

[4]) His. 584 f. Waq. 283. Tirm. 513. Tab. Wah. 'Omar b. Muḥammed 674. Aġânî 74 v. Zam. B. Itq. 19, 33, 42. Vergl. Weil Anm. 179. Caussin III, 110.

[5]) Tirm. a. a. O. Itq. 42.

[6]) K. 64.

daraus die falsche Ansicht entstanden sei, sie wären damals erst geoffenbart. Da übrigens in der letzten Hälfte der Sûra mehrere theils wirklich, theils vermeintlich medînische Verse vorkommen, so machten sich Einige die Sache bequemer und erklärten v. 42 bis zu Ende [1]) oder gleich die ganze Sûra für medînisch [2]).

Die ersten Verse von Sur. 30 müssen geoffenbart sein, nachdem die Byzantiner (*Rûm*) in einem Nachbarlande Arabiens sehr unglücklich gegen die Perser gekämpft hatten [3]): aber es ist sehr schwer zu bestimmen, welche der zahlreichen, bis nach der Hijra [4]) von den Byzantinern erlittenen Niederlagen hier gemeint sei, besonders da die ältern muslimischen Schriftsteller [5]), welche von diesen Ereignissen ziemlich verworrene und ungenaue Berichte geben, nicht durch sichere byzantinische Nachrichten bestätigt werden, wenigstens so weit meine Untersuchung hat gehen können. Die gewöhnliche Angabe ist die, es handle sich hier um eine Niederlage der Byzantiner bei Adru'ât [6]) und Busra oder in Mesopotamien oder in Palästina; der persische Uebersetzer Attabarî's, der hier allerlei verwirrtes Zeug über die Entthronung des Mauricius (موريق) u. s. w.

[1]) 'Omar b. Muhammed. Hibat-allâh.

[2]) 'Omar b. Muhammed

[3]) Die Lesarten غَلَبَتْ und سَيُغْلَبُونَ, sind freilich alt und werden schon Tirm. 477, 527 erwähnt, haben aber schlechtere Auktoritäten für sich, als die gemeine Lesart und sind zu verwerfen, weil sie erst aus den Niederlagen, welche die Byzantiner später durch die Muslimen erlitten, abstrahiert sind; die konnte Muhammed aber damals nicht ahnen.

[4]) Vergl. Bar Hebraei chronic. Syriac. 100.

[5]) Tab. Wah. F. Alqurtubî. Viel weniger genau Zam. und B.

[6]) In dieser Schlacht war der Feldherr der Griechen nach Wah. يحنس (Johannes), über den ich sonst Nichts habe finden können; aber der Feldherr der Perser شهربراز wird auch von Byzantinern (Σαρβαραζος u. s. w.), Armeniern (nach Lebeau, histoire du Bas-Empire, ed. nouvelle) und Bar Hebraeus (ܫܗܪܒܪܙ) erwähnt.

hat, sagt, der Qorân rede von der Einnahme Jerusalems. Dafs ein bedeutendes, in Palästina oder dessen Nähe geschehenes Ereignifs gemeint sei, ist wol nicht zu leugnen; ob es aber jene Einnahme Jerusalems (ums Jahr 7 oder 6 vor der Flucht) [1]) oder ein späterer Vorfall sei, können wir nicht bestimmt sagen [2]). Mit Unrecht trennte ich früher, durch Weil [3]) veranlafst, die ersten Verse von den folgenden, mit welchen sie eng verbunden sind. V. 12 halten Einige für medînisch, weil sie ihn auf die, freilich auch schon kurz vor der Flucht angeordneten, fünf täglichen Gebete beziehen [4]).

Von Sur. 11, deren einzelne Theile fest zusammenhängen [5]), soll v. 5 (der in der Flügel'schen Ausgabe gegen den Sinn wie gegen alle muslimische Ueberlieferung [6]) mit dem Worte حين schliefst) nach Einigen, ohne erkennbaren

[1]) Das Genauere (freilich nicht Genaue!) über die Ereignisse in Palästina bei den Byzantinern, bei Lebeau a. a. O. II, 11 ff. Assemanni biblioth. orient. III, 412. Bar Hebr. 99 weicht in der Zeitrechnung von den Uebrigen ab.

[2]) Was die Sache betrifft, um die es sich hier handelt, so war den Mekkanern freilich an und für sich der Sieg der Perser oder der Griechen ziemlich gleichgültig; denn die Ansicht, dafs sie als اهل الاصنام mit den Persern sympathisiert hätten, wie die Muslimen erzählen, welchen alles Heidenthum gleichartig zu sein scheint, ist ganz verfehlt; die persische Religion stand der ihrigen nicht wesentlich näher, als die griechische. Wohl aber hatte Muḥammed ein Interesse für die Christen, mit denen er sich damals noch beinahe identificierte; ihm mufste der Sieg der Griechen über die Perser der der Monotheisten über die Ungläubigen sein, und daher fanden seine Gegner Gelegenheit, ihm vorzuhalten, dafs seine Freunde besiegt wären und sein Gott ihnen wol nicht hätte helfen können.

[3]) K. 67.

[4]) 'Omar b. Muḥammed. Zam. B.

[5]) Vergl. z. B. die Auslassung von لقد ارسلنا v. 54, 64 u. s. w., weil es schon v. 27 vorgekommen war. Dafs die letzten Verse mit den vorhergehenden zusammenhängen, sieht man schon daraus, dafs v. 171 sich auf die Prophetengeschichten bezieht, welche in dieser Sûra den gröfsten Raum einnehmen.

[6]) Vergl. darüber 'Omar b. Muḥammed

Grund, zu Aṭṭâif geoffenbart worden sein [1]). Eine andere Ansicht, dafs es sich nämlich hier um die Heuchler in Almedîna handle, weist schon Albaiḍâwî zurück. Vers 15 [2]), 20 [3]) (wegen der Erwähnung der Juden) und 116 [4]) (wegen des Gebetes) gelten bei Einigen für medînisch [5]).

Sur. 14, 33 beziehen mehrere Erklärer fälschlich auf die bei Badr kämpfenden Quraišiten [6]).

Sur. 12 unterscheidet sich von allen übrigen gröfsern Sûren dadurch, dafs sie nur einen einzigen Gegenstand, das Leben Joseph's, behandelt, mit Ausnahme von ein paar Versen am Schlufs, die sich aber doch auf jenes beziehen [7]). Zwei spätere Schriftsteller [8]) berichten, dafs diese Sûra den ersten vom Propheten bei Mekka bekehrten Yaṯribern mitgegeben sei; auch angenommen, dafs dies ganz sicher wäre, folgte daraus doch nur, dafs sie vor jenem Ereignifs entstanden, nicht dafs sie eigens zu dem Zweck gemacht wäre,

---

1) B.

2) Itq. 32.

3) Ebend.

4) Ebend. 'Omar b. Muḥammed.

5) In dieser Sûra heifst zuerst das Volk des (seinem Namen nach auch noch nicht genügend erklärten) Šu'aib, das früher immer mit einem gewifs echt arabischen Namen Al'aika genannt worden ist, Madyan, welcher Name sicher nur durch jüdische Vermittelung zu Muḥammed gelangte. Beide Namen bezeichnen nach seiner Anschauung dasselbe Volk, denn 1) sie haben, wie sonst nie zwei Völker, einen Propheten; 2) nachdem der Name Madyan einmal eingeführt ist, kommt der alte nie wieder vor; 3) beiden Völkern wird das sonst in den Prophetengeschichten nie erwähnte Verbrechen vorgeworfen, falsches Maafs und Gewicht zu führen (Sur. 26, 128 — Sur. 7, 83; 11, 86). Aus dem ersten und dritten Grunde haben übrigens schon einige Muslimen die Gleichheit beider Völker angenommen (Itq. 795). — Eine andere Frage ist freilich, ob die Identität des Šu'aib mit dem Schwiegervater Mose's und die damit zusammenhängende seines Volkes mit Madyan ursprünglich ist.

6) Waq. 133. 'Omar b. Muḥammed. Itq. 33.

7) Siehe v. 109 ff., besonders v. 111.

8) Itq. 39. Ḫamîs 10 v.

wie Weil meint [1]). Ueber die Ansicht, welche v. 1—3 für medînisch erklärte [2]), sagt Assuyûṭî [3]) richtig: وهو واه جدًا ولا يلتفت اليه, welche Worte von vielen derartigen Träumereien gelten, wie z. B. von der, welche auch dem siebenten Vers dieser Sûra einen medînischen Ursprung zuschreibt [4]).

Sur. 40, 58 wird mit Unrecht auf die Juden bezogen und darum für medînisch gehalten [5]).

Sur. 28, 52 deutet man ebenso falsch auf die Christen, welche zu Muḥammed nach Almedina kamen [6]). Denn um andere Gründe zu verschweigen, wie konnte Muḥammed nach seinen zu Almedîna mit den Juden gemachten Erfahrungen noch sagen, die, welche die Schrift empfangen hätten, glaubten an den Qorân? V. 76—82 sehen auf den ersten Blick wie ein am unrechten Ort eingeschobenes Stück aus; aber bei näherer Untersuchung erkennen wir, dafs v. 83, der sich allerdings auch an v. 75, dessen Gedanken er wieder aufnimmt, gut unmittelbar anschliefsen würde, im Grunde nur den Gegensatz zu der eingeschalteten Erzählung bildet, indem er von الدار الآخرة handelt, um welche Qârûn sich nicht kümmerte (v. 77), und welche denen zu Theil wird, die nicht übermüthig sind, noch Unruhe stiften, wie jener (v. 77). V. 85 sieht man einer buchstäblichen, aber hier gänzlich unpassenden Auffassung der Worte لرادّك الى معاد zu Liebe [7]) für auf der Flucht zu Juḥfa zwi-

---

[1]) S. 380. Ueberhaupt nennt er die Sûra nicht richtig „die Erste, die Mohammed den 8 ersten Hülfsgenossen vorlas"; wenigstens steht es so nicht im Ḥamîs, aus welchem Weil schöpfte.

[2]) 'Omar b. Muḥammed.

[3]) Itq. 32.

[4]) 'Omar b. Muḥammed.

[5]) Ebend. Itq. 35.

[6]) Wah. B. Itq. 34.

[7]) So urtheilt auch Weil. K. 66.

schen Mekka und Yatrib geoffenbart an[1]); wol nur ein Mifsverständnifs macht dann daraus eine medînische Stelle[2]) oder läfst die ganze Sûra zwischen Mekka und Almedîna geoffenbart werden[3]).

Von Sur. 39 soll v. 54 oder v. 54—56 oder v. 54 bis 61 wegen Alwaḥsî's (siehe oben) oder wegen anderer grofser Missethäter von Almedîna nach Mekka geschickt sein, und die Verse gelten daher vielfach als medînisch[4]). Andere setzen auch v. 13[5]), wol nur aus Verwechselung, und v. 24[6]) wegen eines nichtigen Grundes nach der Flucht.

Sur. 29, 1—10 werden mit Recht von vielen Muslimen für medînisch angesehen[7]). V. 7 und 8 müssen wir zu ihnen zählen, obgleich die Kommentare gewöhnlich — sie geben freilich auch einige andere Erklärungen — diese Stelle, wie Sur. 31, 13 und Sur. 46, 14 auf Sa'd b. Abî Waqqâṣ, einen der frühsten Muslimen, beziehen; sie gehen aber auf die Medînenser, die sich durch ihre Eltern abhalten liefsen, mit dem Propheten an den Kriegszügen Theil zu nehmen. Diese zehn Verse, zu deren Erklärung die von den Muslimen angeführten Geschichten[8]) wenig nützen, müssen entstanden sein, nachdem Muḥammed schon mehrere Feldzüge gemacht hatte, sicher nach der Schlacht bei Badr, aber wahrscheinlich auch nach der Schlacht am Uḥud (vgl.

---

1) L. B. Vgl. Weil 373. Jedoch finden wir in den Kommentaren auch andere Erklärungen dieser Worte. Eine seltsame Auslegung siehe bei Tab. und Weil, Gesch. der Chalifen I, 174.

2) Itq. 34.

3) 'Omar b. Muḥammed.

4) His. 320. L. zu Sur. 4, 51. Wâḥ. 'Omar b. Muḥammed. B. Itq. 19.

5) Itq. 35.

6) Ebend.

7) Vergl. die Kommentare und Itq. 34. Ein Mifsverstand dreht dies um und läfst allein die zehn Verse mekkanisch sein (Hibatallâh).

8) Siehe die Kommentare und Waq. 68.

v. 10)[1]. Sie scheinen von ihm selbst vor eine mekkanische Sûra gestellt zu sein. Auch v. 45 ist medînisch, da in ihm den Muslimen erlaubt wird, die Widerspänstigen unter den Juden[2]) auf andere als »die schönste« Weise zu bekämpfen, d. h. nicht mit Worten, sondern mit Gewalt; solche Aeufserungen konnte Muḥammed aber nicht vor der Flucht thun. Aufserdem steht der mekkanische v. 46 hiermit in Widerspruch, da es in ihm im Allgemeinen heifst, die, welche die Schrift empfangen hätten, glaubten an seine Offenbarung[3]). V. 56 werden die Gläubigen zwar nicht geradezu, aber doch deutlich genug aufgefordert, das Land zu verlassen; aber hieraus allein darf man noch nicht folgern, dafs diese Verse kurz vor der Flucht nach Yaṯrib geoffenbart seien; wir wissen ja, dafs schon früher verschiedene Muslimen und selbst Muḥammed die Stadt verlassen hatten. V. 69 mag in Almedîna hinzugefügt sein, obgleich es auch möglich ist, dafs جاهَدَ hier blofs »Unglück, Verfolgungen u. s. w. muthig ertragen«, nicht »kämpfen« bedeutet, dafs also der Vers auch für mekkanische Verhältnisse pafst[4]). Wegen einer Fabel, die auch Alwâḥidî erzählt, hält man noch v. 59 für medînisch[5]); eine andere Ansicht sagt dies wegen der einzelnen medînischen Verse gleich von der ganzen Sûra[6]), obgleich wol nicht leicht eine Stelle deutlicher ihren Ursprung im unverletzbaren Gebiete Mekka's zu erkennen giebt, als der 67ste Vers dieser Sûra. Von v. 18—22 könnte es vorzüglich wegen des Wortes قُلْ leicht scheinen, als ständen sie hier nicht an der rechten Stelle; allein wir haben uns diese Worte, wie Sur. 11,

---

[1]) Vergl. das Wort المنافقون, welches in Sur. 2 noch fehlt.

[2]) اهل الكتاب, ein Ausdruck, der in den mekkanischen Stükken nicht vorkommt. Vergl. v. 46.

[3]) Vergl. die Bemerkung zu Sur. 28.

[4]) Vergl. Weil K. 67, Anm. 1.

[5]) Itq. 34.

[6]) 'Omar b. Muḥammed.

37 als nicht an Muḥammed, sondern an den Propheten gerichtet zu denken, dessen Rede mitgetheilt wird. Es ist nur die historische Andeutung zu ergänzen, dafs Gott demselben dies قُلْ zugerufen habe. Aus welchem Grunde diese Sûra mehrfach für die letzte vor der Flucht geoffenbarte ausgegeben wird [1]), ist nicht recht klar; etwa wegen v. 56?

Sur. 31, 3 wird von Einigen wegen der vermeintlichen Erwähnung der Almosensteuer für medînisch gehalten [2]). V. 13 f., welche von thörichten Eltern handeln, sind sicher nicht an ihrer rechten Stelle; vielleicht müssen sie hinter v. 18 stehen, um als Gegensatz gegen die weisen Lehren Luqmân's an seinen Sohn zu dienen. Vor v. 15 ist höchst wahrscheinlich Etwas weggefallen, da إنّها schwerlich ein Substantiv entbehren kann, auf welches es sich beziehen mufs. V. 26—28 werden, wie so manche andere, fälschlich als gegen die Juden zu Almedîna gerichtet und daher dort geoffenbart angesehen [3]).

Auch Sur. 42, 22 (von قل لا اسلكم an) bis 25 [4]) und 35—37 [5]) werden ohne irgend stichhaltige Gründe für medînisch erklärt.

Auch in Sur. 10 findet man mit Unrecht mehrere in Almedîna entstandene Verse, nämlich v. 41 [6]), den man auf die dortigen Juden bezog, und v. 94 oder v. 94 f. oder v. 94—96 [7]) oder v. 41 bis ans Ende [8]) oder gar die

[1]) Siehe die oben gegebenen Verzeichnisse der Sûren und Wah. in der Einleitung.

[2]) B. Itq. 19.

[3]) Wah. 'Omar b. Muḥammed. Zam. B.

[4]) 'Omar b. Muḥammed. Itq. 35. Vergl. Wah.

[5]) Itq. 35.

[6]) 'Omar b. Muḥammed. Itq. 32.

[7]) Dieselben. Hibat-allâh scheint diese Verse zu meinen, wenn er sagt, diese Sûra sei mekkanisch bis auf 2 oder 3 Verse.

[8]) Itq. 32.

ganze Sûra [1]). — Dasselbe geschieht bisweilen wegen der Erwähnung der Juden mit Sur. 34, 6 [2]). — Sur. 35.

Sur. 7 (oder doch wenigstens ihr erster Theil) ist wahrscheinlich geoffenbart, während die Araber zum Ḥajj in Mekka versammelt waren, denn sie greift die Gebräuche an, nackt den Umgang um die Ka'ba zu vollziehen und zur Pilgerzeit zu fasten (v. 29); aus v. 92 f. (vgl. v. 127 f.) scheint hervorzugehen, dafs kurz vorher zu Mekka eine Theuerung geherrscht hatte. V. 163, zu welchem bisweilen noch einige von den folgenden hinzugefügt werden, halten gewisse Erklärer für medînisch [3]), wahrscheinlich nur nach einem falschen Schlusse aus واسالهم (v. 163), aus welchem Worte man eine unmittelbare Anrede an die Juden zu Yaṯrib las. Aber in v. 156 sind mehrere Zeichen, die einen medînischen Ursprung verrathen: الأُمّى findet sich nur in medînischen Stellen, für welche es auch besser pafst, da der Gegensatz des aus den Heiden hervorgegangenen Propheten zu den اهل الكتاب zu Mekka weniger Bedeutung hatte; die Tora und das Evangelium kommen nie in mekkanischen Sûren vor; und endlich deutet عزّروه ونصروه unverkennbar auf die Anṣâr hin. Daher haben wir diesen Vers wie den darauf folgenden (welcher ganz gegen Sinn und Ueberlieferung bei Flügel in zwei gespalten ist), also v. 156 bis 158, die auch die Gedankenentwickelung hemmen, als einen, vielleicht von Muḥammed selbst hierher gesetzten, medînischen Zusatz zu betrachten. In v. 186 haben wir hinter بغتة, um den Reim herzustellen, nach dem Vorbild mehrerer Stellen [4]) وانتم لا تشعرون hinzuzusetzen.

Sur. 46, 9 soll wieder wegen der Erwähnung der Juden medînisch sein [5]). Ob v. 14 wirklich auf Abû Bekr

[1]) Itq. 26.
[2]) Itq. 34.
[3]) 'Omar b. Muḥammed. Hibat-allâh. Zam. B. Itq. 32.
[4]) Sur. 7, 93; 12, 107; 26, 202; 29, 53; 43, 66.
[5]) Man bezieht den Vers auf 'Abd-allâh b. Salâm ('Omar b

geht, wie die Sunniten annehmen, oder ob diese Ansicht nur zur Rechtfertigung seines Chalifats aufgestellt ist, wage ich nicht zu entscheiden. Dieser und die drei folgenden Verse, wie auch v. 34 f. (welche in Wahrheit nur einen Vers ausmachen) werden ohne zureichende Gründe in einzelnen Angaben als medînisch bezeichnet [1]). V. 20—31 standen ursprünglich gewifs nicht an dieser Stelle, da sie den Zusammenhang von v. 32 f. mit v. 19 stören, gehören aber derselben Periode an.

In Sur. 6 wird von einzelnen Muslimen v. 23 ohne rechten Grund für medînisch gehalten [2]); häufiger ist diese Ansicht von v. 93, den man von den falschen Propheten (Musailima u. s. w.) oder von 'Abd-allâh b. Sa'd b. Abî Sarḥ auslegt, welcher die Offenbarungen verfälscht haben soll [3]). Dagegen hat man Recht, wenn man v. 91 nach der Flucht setzt [4]), da es gegen alle Wahrscheinlichkeit ist, dafs Muḥammed zu Mekka gesagt haben soll, die Juden schrieben ihre heiligen Bücher nieder und verheimlichten dabei Vieles (nämlich die Stellen, in denen von ihm die Rede sein soll). Da man nun, wie erwähnt, auch v. 93 für medînisch hielt, so nehmen Einige gleich v. 92 mit zu diesen beiden als nicht-mekkanisch hinzu [5]). V. 118—121 stehen schwerlich an ihrer rechten Stelle, sondern sind für ein einzelnes Bruchstück zu halten, das freilich mit dem Stück, welches mit v. 154 schliefst, viel Aehnlichkeit hat [6]). V. 142, in welchem das Almosengeben empfohlen wird [7]), und v. 152

Muḥammed. Zam. B. Itq. 36), obgleich gewifs kein einzelner Mann gemeint ist.

[1]) Itq. 36.

[2]) 'Omar b. Muḥammed. Vergl. Itq. 31 f., wo man allerlei verschiedene Ansichten über medînische Verse in dieser Sûra findet.

[3]) L. Wah. Zam. B. Siehe oben S. 35.

[4]) L. 'Omar b. Muḥammed.

[5]) F.

[6]) V. 119 geht entweder auf Sur. 16, 16 oder auf Sur. 6, 146.

[7]) 'Omar b. Muḥammed. L. Zam. B.

bis 154[1]) werden mit Unrecht für medînisch gehalten. Vor dem Theile, der mit v. 155 anfängt, mufs Einiges ausgefallen sein.

Sur. 13, 13 bezieht sich nach der gewöhnlichen Erklärung auf 'Âmir und Arbad b. Qais, welche im Jahre 9 oder 10 Mordgedanken gegen den Propheten gehegt haben und dafür vom Blitz erschlagen sein sollen[2]). Natürlich ist diese Erklärung nur aus den Worten des Verses selbst genommen, und sie ist nicht einmal im Historischen genau. Wir finden übrigens in den Kommentaren noch andere Fabeln, welche man mit diesem Verse in Zusammenhang bringt. Um jener Geschichte willen soll nun v. 9—14 zu Almedîna geoffenbart sein[3]). Vers 29 läfst man zu Ḥudaibiya entstehen (im Jahre 6 der Flucht), wo die Mekkaner nicht schreiben wollten بسم الله الرحمن الرحيم, indem sie erklärten, sie wüfsten nicht, was الرحمن wäre[4]). Andere geben ebenso falsch v. 31 denselben Ursprung, indem sie diesen buchstäblich von dem Heere der Muslimen auslegen, welches bei Mekka lagerte[5]). V. 43 wird wegen شهيد, unter welchem man hier ebenso unrichtig, wie anderswo unter شاهد (Sur. 46, 9), den 'Abd-allâh b. Salâm versteht, von eini-

---

[1]) 'Omar b. Muḥammed. I. Zam. B. F.

[2]) His. 940 (nicht nach Ibn Isḥâq). L. Hibat-allâh. Wah. Zam. B. Vergl. Weil, 256 f. Caussin III, 295. Im Tab. Freytag, proverbia II, S. 172 und besonders in den Aġânî 178 (s. v. اربد بن قيس) wird dies Ereignifs mit vielen Fabeln ausgeschmückt, jedoch nicht in Verbindung mit diesem Verse gebracht. Uebrigens vergleiche die Elegien des Labîd. b. Rabî'a auf den Tod seines Stiefbruders Arbad (His. 940 ff. Ḥamâsa 468. Aġânî 178 f.). Mit Unrecht wird der im Dîwân der Hudailiten 106 v. 5 erwähnte Arbad vom Scholiasten für den Bruder Labîd's gehalten.

[3]) Itq. 32.

[4]) Wah. Ḫamîs 9 v. und darnach Weil 375. Bei Wah. finden wir jedoch auch noch andere Erklärungen dieses Verses.

[5]) L. und weniger genau Zam. B.

gen Wenigen für medînisch gehalten [1]). Der vermeintliche medînische Ursprung einzelner Verse veranlafst Manche, die ganze Sûra für nicht-mekkanisch auszugeben [2]). Wenn man aber allein v. 31 oder v. 30 f. für mekkanisch erklärt [3]), so ist dies nur eine irrthümliche Kombination aus der letztern und der Angabe, welche dem v. 31 oder v. 30 und 31 einen andern Ursprung zuschreibt, als der ganzen (nach dieser Auffassung mekkanischen) Sûra.

b. Die medînischen Sûren.

Ehe wir zur Betrachtung dieser Sûren selbst übergehen, wird es erspriefslich sein, den Unterschied der Verhältnisse des Propheten vor und nach der Flucht und seine politische Stellung in Almedîna den verschiedenen Parteien gegenüber kurz anzudeuten, da sich daraus am besten der Unterschied der hier geoffenbarten Qorântheile von den mekkanischen ergiebt.

Während Muḥammed zu Mekka die wenig beneidenswerthe Rolle eines Propheten gespielt hatte, dem nur Wenige und zwar zum gröfsten Theil Leute aus der niedrigsten Klasse folgten, den die Meisten für einen Narren oder Betrüger hielten und daher mitleidsvoll oder mitleidslos behandelten — beides gleich kränkend für den Gottgesandten! —, den seine Verwandte nur aus Rücksicht auf die unzerreifsbaren Familienbande vor persönlicher Beleidigung beschützten, so ward er durch die Flucht auf einmal anerkannter geistlicher und weltlicher Führer eines kriegerischen Volkes, welches durch den langjährigen Umgang mit den Juden an den den Mekkanern gänzlich unbekannten Begriff der Offenbarung gewöhnt war. Freilich dürfen wir

---

[1]) 'Omar b. Muḥammed.

[2]) Aufser den Listen der Sûren (siehe oben) 'Omar b. Muḥammed. Hibat-allâh. Zam. B. Vgl. Itq. 26, wo man Vielerlei über mekkanische und medînische Stellen dieser Sûra findet.

[3]) 'Omar b. Muḥammed.

uns den Propheten nun nicht gleich als unumschränkten Fürsten denken. Von den Parteien, die wir in Almedîna anzunehmen haben, waren ihm nur die wahren Muslimen unbedingt ergeben, vor Allem die ausgewanderten Mekkaner (المهاجرون), doch nicht viel weniger ein großer Theil der Bewohner von Yatrib, die mit Eifer den Islâm annahmen und im Kampfe für denselben sich den Ruhm erstritten, Helfer (انصار) des Propheten zu heißen[1]). Allein viele Einwohner von Almedîna waren gegen Muḥammed nicht so freundlich gesinnt und erkannten ihn weder als Propheten an, noch wollten sie ihn als Herrscher dulden; aber wegen der großen Menge seiner begeisterten Anhänger durften sie nicht recht offen gegen ihn auftreten, stellten ihm jedoch einen passiven Widerstand entgegen, der mehr als einmal seine Pläne scheitern machte; ihr Einfluſs war so groſs, daſs auch er nicht geradezu gegen sie auftreten durfte und ihnen sogar zuweilen nachgeben muſste. Man muſs sich aber diese Partei, welche المنافقون »die Heuchler« genannt wird, nicht allzu scharf ausgeprägt und abgegränzt denken; denn auch Viele, die an Muḥammed glaubten, wurden doch durch die bei den Arabern stärker, als bei irgend einem andern Volke die einzelnen Glieder moralisch, wenn auch ohne äuſsern Zwang, zusammenhaltenden Familienbande und die damit zusammenhängende Rücksicht auf das Haupt (سيّد) der Familie von einem unbedingten

---

[1]) Der unläugbar hohe Muth, den die an Zahl nicht sehr bedeutenden Muslimen ihren Feinden gegenüber zeigten, erklärt sich leichter, wenn man bedenkt, daſs den Ausgewanderten überhaupt Nichts übrig blieb, als zu siegen oder zu sterben, und daſs dabei noch viele — besonders Nicht-Quraiśiten — von Rachedurst gegen ihre ehemaligen Verfolger getrieben wurden, daſs die Medînenser aber durch die blutigen innern Zwistigkeiten zwischen den Stämmen Al'aus und Alḫazraj an den Krieg gewöhnt waren und daher dem in seinem Heiligthum sicheren quraiśitischen Handelsvolke überlegen sein muſsten. Zu dem Allen kam nun der Fanatismus als mächtigster Antrieb zum Kampfe.

Gehorsam gegen jenen abgehalten. Vorzüglich wirkte ihm entgegen das Ansehen des 'Abd-allâh b. Ubai b. Salûl, des berühmtesten Führers der Alḫazraj, welche dem Bruderstamme Al'aus an Zahl überlegen waren. Der Einfluſs dieses Mannes war, auch nachdem er seine eigentliche politische Macht verloren, noch so groſs, daſs Muḥammed, der ihn gewiſs von Herzen haſste, doch groſse Rücksicht auf ihn nehmen und ihn bis zum Tode fast als seines Gleichen behandeln muſste, um nicht sein ganzes Geschlecht, auch die Gläubigen darunter, gegen sich aufzubringen [1]. Zuweilen dehnt man den Ausdruck منافق noch weiter aus und nennt so selbst wahre Gläubige, die einmal aus irgend einer Ursache ungehorsam oder lässig in der Ausführung von Befehlen gewesen sind. Dann wird das Wort auch wol von der Masse derer gebraucht, die, wie immer der groſse Haufe, dem Propheten beistanden, wenn er siegte, und ihn im Unglück verlassen wollten. Aehnlich muſs man

[1]) Das deutlichste Beispiel des halbheidnischen, halbislâmischen Geistes der Neubekehrten, des Kampfes zwischen unbedingtem Gehorsam und unwiderstehlicher Gewalt des Geschlechtszusammenhanges und der darauf gegründeten Blutrache bietet die Erzählung, wie einst dieses 'Abd-allâh Sohn, ein guter Muslim, den Propheten um Erlaubniſs bat, seinen eigenen Vater wegen einer unehrerbietigen Aeuſserung zu tödten; „denn", sagte er, „wenn ihn ein Anderer tödtet, so stehe ich nicht dafür, daſs mich nicht einst „der Eifer des Heidenthums" erfaſst und ich an dem Mörder meines Vaters Blutrache nehme, ob auch jener ein Gläubiger, dieser ein Ungläubiger ist" (His. 728. Bh. F. zu Sur. 63 u. s. w.). Es ist möglich, daſs 'Abd-allâh anfangs dem Propheten nicht kräftig genug entgegengetreten war oder ihn gar unterstützt hatte. Darauf deuten die Worte, die er später über Muḥammed und seine Anhänger gebrauchte: أَسْمِنْ كَلْبَكَ يَأْكُلْكَ „Mäste Deinen Hund, so friſst er Dich" (His. 726 und die Kommentare zu Sur. 63. Vergl. Freytag, proverbia I, S. 609). Als nun sein Ansehen in dem Grade sank, wie das des Propheten stieg, und Glieder seines eignen Hauses zu diesem übergingen, klagte er seinen Schmerz in den schönen Versen, die wir His. 413 finden.

die arabischen Stämme betrachten, die von der Zeit des Friedens von Ḥudaibiya an, vorzüglich aber seit der Einnahme von Mekka zu Muḥammed übergingen; von ihnen wurden zwar Manche wahre Gläubige, aber der gröfste Theil, unter ihnen auch die Häupter der Quraišiten, besonders fast das ganze Geschlecht der Banû Umaiya b. 'Abdšams [1]), nahm nur gezwungen oder aus eigennützziger Berechnung den Islâm an, und sie wurden auch nur aus politischen Gründen als Muslimen anerkannt.

Mit weit gröfserer Energie, als die sogenannten Heuchler traten dem Propheten die jüdischen in oder bei Yaṯrib angesiedelten Stämme entgegen. Zu der geistigen Ueberlegenheit, welche ihnen ihre litterarische Tradition über die schriftlosen Araber gab, mag man ihre Gelehrsamkeit auch noch so gering anschlagen, kamen noch kriegerischer Muth und andere Eigenschaften [2]), durch die sie sich nach der wunderbaren Weise aller Juden ihren Nachbarn assimiliert hatten, ohne ihre Eigenthümlichkeit aufzugeben. Muḥammed hatte anfangs grofse Hoffnungen auf sie gesetzt, als auf Leute, welche die Offenbarung schon kannten; da sie nun aber ihre alte Auffassung derselben nicht gleich dem neuen Propheten zu Liebe aufgaben [3]), dessen grofse Abweichungen von ihrem Glauben ihnen viel leichter zu erkennen waren, als ihm, da ward der Zwiespalt immer gröfser und hörte nicht auf, bis er endlich alle Juden umgebracht, vertrieben oder unterjocht hatte. Die Feindschaft

---

[1]) Diese Leute wurden المؤلّفة قلوبهم „die, deren Herzen gewonnen sind" genannt.

[2]) Ganz arabisch erscheinen die Juden in ihren Gedichten, von denen sich noch einige, zum Theil sehr schöne, Fragmente aus dem Kitâb-al'aġânî und andern Werken zusammenbringen lassen.

[3]) Mit Ausnahme einiger Weniger, wie des 'Abd-allâh b. Salâm, der darum für die Muslimen überhaupt als Beispiel eines gläubigen Juden dienen mufs, wie 'Abd-allâh b. Ubai als das eines Heuchlers, Abû Jahl als das eines Götzendieners u. s. w., und daher sehr oft am unrechten Ort erwähnt wird.

der Juden war ihm um so gefährlicher, als die der Heiden, da jene ihn nicht nur mit den Mitteln des Kriegs und der Politik, sondern auch durch beifsenden Spott und spitze Fragen über Gegenstände der Religion schadeten [1]. Wären nicht ihre verschiedenen Stämme durch die Kämpfe der Al'aus und Alḫazraj in zwei feindliche Theile gespalten gewesen, die sich gegenseitig nicht unterstützten, so würde es Muḥammed kaum möglich gewesen sein, sie nach einander aufzureiben.

Wenn wir nun noch die mekkanischen und andern Heiden und die Christen nennen, so haben wir alle Parteien aufgezählt, auf welche die medinischen Sûren sich beziehen. Von diesen werden die Heiden, gegen welche ein offener Kampf geführt wurde, nur noch selten durch den Qorân angegriffen; auch von den Christen, die ja weit von Yaṯrib ab wohnten, und mit denen Muḥammed erst in seinen letzten Jahren feindlich zusammenstiefs, spricht er selten und zwar meist ziemlich freundlich, nur mit Tadel über gewisse Dogmen. Dagegen greift Muḥammed die Juden nach der Flucht sehr oft in langen Offenbarungen scharf an und sucht zu zeigen, dafs sie von je her halsstarrig gewesen und darum von Gott verflucht seien. Auch die Heuchler werden häufig bitter getadelt; denn, wenn er in seinen Handlungen auch oft auf sie Rücksicht nehmen mufste, so läfst er doch im Qorân seinen Gefühlen gegen sie freien Lauf, aber ohne die Namen zu nennen. Uebrigens wendet der Prophet sich hierbei fast nur an die

— —

[1]) So warfen sie z. B. gegen den Propheten ein: ما نرى لهذا الرجل همّة الّا النسآء والنكاح ولو كان نبيّا كما يزعم لشغلهٔ امرُ النبوّة عن النسآء (Alkalbî bei Wah. zu Sur. 13, 38). So fragten sie ihn: „Gott hat die Welt geschaffen: wer hat denn den Schöpfer geschaffen?“ Natürlich hatten sie selbst eine spitzfindige Antwort auf diese Frage bereit, wollten aber prüfen, ob Muḥammed auch eine solche fände; die Muslimen sehen in dergleichen Fragen freilich nur die Ungläubigkeit und Bosheit der Juden.

eigentlichen Heuchler zu Almedîna; denn die übrigen Araber, welche den Islâm auch nur äufserlich angenommen hatten, suchte er mehr an sich zu ziehen, als durch zu strenge Maafsregeln und Worte abzustofsen.

Endlich reden diese Sûren oft die Muslimen an, jedoch selten um ihnen dogmatische Sätze oder Moral vorzutragen, die ihnen aus den mekkanischen Sûren hinlänglich bekannt waren, sondern der Prophet spricht meistens als ihr Anführer daheim und im Feld, indem er sie nach Maafsgabe der Umstände tadelt oder lobt, besonders nach einem Siege oder einem Verluste, indem er ihnen die vollbrachten Ereignisse in das rechte Licht setzt und ihnen das Zukünftige vorstellt; indem er ihnen Befehle oder Gesetze giebt. Die Offenbarungen, welche Gesetze enthalten, sind von besonderer Wichtigkeit. Einige derselben sollen nur für eine Zeit lang, andere für immer gültig sein; über bürgerliche und rituelle Fragen entscheiden die Gesetze, ohne jedoch diese Gebiete streng zu trennen. Wie der ganze Qorân mehr den Eingebungen der jedesmaligen Zeitumstände, als einem festen Systeme folgt, so sind auch viele dieser Gesetze aus einzelnen Entscheidungen über streitige Rechtsfälle entstanden. Wenn Muḥammed einen solchen Fall entschied, so fügte er zu dem Richterspruch oft noch Bestimmungen über ähnliche Fälle, die etwa vorkommen könnten. Ganz ohne eine bestimmte thatsächliche Veranlassung ist wol nicht leicht ein Komplex solcher Gesetze [1]). Manche dieser Verordnungen und Befehle beziehen sich auf die häuslichen Angelegenheiten des Propheten.

Bei solcher Verschiedenheit der Gegenstände dieser Sûren von denen der vor der Flucht geoffenbarten sollte man einen gröfsern Unterschied im Stil erwarten, als sich wirk-

[1]) Dieser Ursprung erklärt einerseits die Einfachheit und den gesunden Menschenverstand, der in diesen Gesetzen zu liegen pflegt, andererseits die Widersprüche, die der nicht zum Gesetzgeber geschaffene, nicht von „ira“ und noch weniger von „studium“ freie Prophet nicht vermeiden konnte.

lich findet. Im Allgemeinen ist der Stil der medînischen Periode derselbe, wie der des dritten mekkanischen Zeitraums. Fast nur, wo neue Gegenstände es nöthig machen, werden neue Ausdrücke und Redensarten gewählt. Dies tritt natürlich bei den Gesetzen am stärksten hervor, bei denen auch aller rhetorische Schmuck vermieden wird bis auf den hier manchmal geradezu störenden, oft durch ganz überflüssige Zusätze gebildeten Reim, von dem Muḥammed sich nicht frei machen kann. Da er sich selten an die Menschen im Allgemeinen wendet, wie zu Mekka, sondern an die einzelnen Parteien besonders, so ist hier die Anrede »o Ihr Leute« sehr selten; dagegen steht häufig »o Ihr Gläubigen«, seltner »o Ihr Juden«, »o Ihr Heuchler« u. s. w. Uebrigens finden sich auch in diesen Sûren einzelne kraftvolle und selbst poetische Stellen [1]. Im Ganzen sind die medînischen Offenbarungen, die ja mehr kurze Gesetze, Anreden, Befehle u. dergl. m. enthalten, als weitläufige Vorträge ursprünglich kürzer, als die Mehrzahl der spätern mekkanischen; freilich sind dafür viele später so zusammengefügt, dafs sie jetzt die längsten Sûren bilden.

Eine Entwicklung der Sprache, wie vor der Flucht, läfst sich nach derselben höchstens in vereinzelten Spuren nachweisen, und wir können daher aus der Sprache allein keine Schlüsse auf das Alter medînischer Sûren machen. Allein wir können bei ihnen dies doch immer unsichere Hülfsmittel leichter entbehren, da der Inhalt, die beständige Bezugnahme auf bekannte Ereignisse oder Zustände, der enge Zusammenhang mit der Entwicklung der Geschichte uns hier einen bessern Leitfaden giebt. Jeder, der sich mit der Geschichte Muḥammed's beschäftigt, merkt, welch ein Unterschied ist zwischen der Ueberlieferung der Ereignisse vor und nach der Flucht: dort haben wir nur einzelne sichere Erinnerungen eines kleinen Kreises mit ungewisser Zeitfolge, durch Fabeln ergänzt, hier bildet die

[1]) Vergl. z. B. Sur. 2, 16 ff.

reine Geschichte den Haupttheil, und wir können den Ereignissen von Jahr zu Jahr folgen. Es wird uns dadurch möglich gemacht, eine chronologische Ordnung der medînischen Sûren festzustellen, bei denen einzelne Theile ganz sicher zu bestimmen sind. Freilich bleibt immer noch gar Manches ungewifs; für manchen Theil läfst sich nur eine engere oder weitere Zeitgränze angeben, innerhalb deren er entstanden sein mufs; von manchem Verse können wir nur sagen, dafs er überhaupt aus der medînischen Periode stamme [1]).

Wenn es auch möglich ist, dafs einige bald nach der Hijra geoffenbarte Stücke später verschwunden oder vom Propheten selbst vernichtet sind, so müssen wir doch den Muslimen darin Recht geben, dafs von den noch vorhandenen Sûren Sûra 2 die älteste medînische sei [2]). Denn der gröfste Theil derselben stammt aus dem 2ten Jahre der Hijra, aber aus der Zeit vor der Schlacht bei Badr. Bei dem ersten Theile, v. 1—19 (bis قدير), welcher allein von allen medînischen Offenbarungen wie so manche spätere mekkanische anfängt, ذلك الكتاب الآية, stimmen die Muslimen nicht überein, ob er auf die Juden oder Heuchler gehe [3]); dafs aber Letztere gemeint seien, sieht man aus v. 7 ff. Da jedoch Muhammed Nichts davon sagt, dafs sie weder kämpfen, noch Almosen geben wollten [4]) — sonst der Hauptvorwurf gegen sie — so ist es wahrscheinlich, dafs diese Verse, die freilich nicht aus der allerersten Zeit

---

[1]) Da Muir seine Untersuchung über die Ordnung der medînischen Sûren für noch nicht abgeschlossen erklärt, so habe ich geglaubt, auf die von ihm mitgetheilten Resultate, als noch nicht fertig, keine Rücksicht nehmen zu dürfen.

[2]) Vergl. oben die Listen der Sûren; Itq. 56.

[3]) Vorzüglich Alkalbî erwähnt bei den einzelnen Versen die Juden. Vergl. die Kommentare, besonders L.; weniger genau ist die Sprengersche Handschrift 404.

[4]) Auch kommt hier, wie in der ganzen Sûra, das Wort منافقون noch nicht vor.

sein können, in der er sie noch nicht hatte kennen lernen, doch ziemlich früh, etwa aus dem Anfang des Jahres 2, sind. Aber der folgende Theil v. 19 (von يا ايّها الناس an) bis 37 trägt gar keine Zeichen eines medînischen Ursprungs, dagegen manche Spuren, die einen mekkanischen wahrscheinlich machen. In den ersten Versen spricht der Prophet gegen die Götzendiener, was auch viele Muslimen anerkennen [1]; die folgenden Verse hängen hiermit eng zusammen und behandeln Gegenstände, die oft in mekkanischen Sûren, in medînischen aber sonst nie vorkommen. Allein diesen Theil, in dem, wie oft vor der Flucht, die Schöpfung und der Sündenfall der ersten Menschen erzählt wird, setzte Muḥammed als Einleitung vor ein gröfseers medînisches Stück, in welchem er den Juden zu beweisen sucht, dafs sie von der Urzeit an gottlos gewesen. In diesem ganzen Theil deutet Nichts darauf, dafs er damals schon mit ihnen Krieg geführt hatte, obgleich er auch erst einige Zeit nach der Hijra geoffenbart sein kann, nachdem jener den bösen Willen der Juden erkannt hatte. Nun weisen einige Verse deutlich auf die Zeit hin, in welcher die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka gewandt ward [2]. Dies pafst zu dem ganzen Stück und wir dürfen

---

[1]) Vergl. die Kommentare, von denen freilich keiner offen sagt, dieser Vers sei mekkanisch.

[2]) Zwar geben einige gute Quellen an, dafs Muḥammed schon vor der Flucht beim Gebet sich nach *Jerusalem hin gewandt* habe (His. 190; 228; 294 f. Al'azraqî 272 nach Alwâqidî; vergl. Caussin III, 54), aber weder ist dies an und für sich wahrscheinlich, da dieser Gebrauch nur der Juden wegen angenommen sein kann, noch pafst es zu Sur. 2, 138, wo es heifst, viele Muslimen hätten die jüdische Qibla ungern gesehen. Eher wäre es noch möglich, dafs diese schon von den kurz vor der Flucht bekehrten Yaṯribern nach jüdischem Beispiel befolgt wäre, wie Ibn Sa'd in Bd. IX s. v. كعب بن مالك; Albalâḏurî (cod. Lugd. 1903) S. 1; L. berichten. Uebrigens erzählen auch Viele, wie Tab. und die Kommentare, dafs die jüdische Qibla erst nach der Flucht angeordnet sei. Dafs freilich schon zu Mekka eine Qibla (nach der Ka'ba) bestand, geht ziemlich sicher aus

dasselbe daher in die Zeit versetzen, wo er den Entschlufs fafste, diese Veränderung eintreten zu lassen, zum Zeichen des Bruches zwischen ihm und den Juden, mit denen er doch nicht länger in Freundschaft leben konnte, d. h. in die erste Hälfte des zweiten Jahres. V. 59 scheint mir mit dem Uebrigen so zusammenzuhängen, dafs er in ihm den widerspenstigen Juden die Frommen aus allen Religionen gegenüberstellt[1]). Auch v. 70—76, in welchen er die Muslimen anredet, aber in Bezug auf die Juden, hängen mit den vorhergehenden zusammen, und wir dürfen also v. 38 bis 87 verbinden. Aber auch v. 88— 90 und 91—97, welche gegen gottlose Reden einzelner Juden gerichtet sind[2]), können derselben Zeit angehören. V. 98—115 sind wahrscheinlich aus der Zeit kurz vor der Aufhebung der jüdischen Qibla; denn v. 100 scheint auf die Aufhebung jüdi-

der vorbildlichen Erzählung Sur 10, 87 hervor. Ueber die Zeit, wann diese jüdische Gebetsrichtung in die mekkanische verwandelt ist, weichen die Angaben um einen Monat von einander ab. Viele setzen sie in den Monat Rajab des Jahres 2 (His. 381. Ibn Sa'd I, 261 Hibat-allâh, der diese Angabe für die gewöhnliche erklärt. Zam. B.). Damit stimmt die Meinung überein, dies sei 16 Monate nach der Ankunft Muḥammed's oder im Anfang des 17ten geschehen (Muaṭṭa' 68, wo noch hinzugefügt wird, dies sei 2 Monate vor der Schlacht bei Badr gewesen, d. h. im Rajab. Ibn Sa'd I, 263, IX. Muslim I, 305. Annasâî 58, 85). Andere nennen aber den Śa'bân (His. a. a O. nicht nach Ibn Isḥâq. Tab.), oder lassen Muḥammed 17 Monate nach Jerusalem hin beten (Al'azraqî 265. cod. Spr. 404). Eine andere Ueberlieferung (Bh. im كتاب الايمان und كتاب التفسير. Muslim I, 305. Tirm. 482. Annasâî 58) läfst es im Ungewissen, ob 16 oder 17 Monate. Die erste Angabe scheint besser bezeugt zu sein. Aber die, welche 18 oder 19 Monate nennen, wie Einer bei Hibat-allâh, Almas'ûdî (cod. Lugd. 127) S. 15, L., scheinen nicht von der wahren Ankunft des Propheten (Rabî' I), sondern vom Muḥarram, dem Anfang der Aera, an zu zählen. Unter allen Umständen steht so viel fest, dafs Muḥammed schon kurz vor der Schlacht die Freundschaft der Juden nicht mehr aufrecht hielt und eine solche Veränderung wagte.

[1]) Vergl. Sur. 5, 73; 22, 17.

[2]) Vergl. die Kommentare.

scher Gesetze zu gehen (wie die des Fastens 'Âśûrâ' und der Qibla nach Jerusalem), v. 108 f. gehen auf die Richtung nach der Ka'ba als der heiligsten für die Muslimen [1]). In diesen Versen erwähnt er auch die Christen sowie die mekkanischen Götzendiener als die Gottlosesten von Allen, weil sie die Muslimen von dem Besuche des Heiligthums abhielten [2]). Dafs die Ka'ba und die Religion Abrahams dem Judenthum weit vorzuziehen sei, sucht er in v. 116—135 zu beweisen. Was er nun in diesen wie in den vorhergehenden Versen mehr oder weniger angedeutet hatte, das spricht er endlich offen aus in v. 136—145, in welchen den Muslimen bei allen Gebeten die Richtung des Antlitzes nach der Ka'ba hin vorgeschrieben wird; dabei sagt der Qorân voraus, dafs Viele hieran Anstofs nehmen würden [3]). V. 148—152 sind später, als diese. Manche Erklärer beziehen sie zwar auf die bei Badr gefallenen Gläubigen [4]); da aber v. 150 andeutet, dafs die Muslimen damals kein besonderes Glück hatten, so ist diese Ansicht nicht wahrscheinlich und die Aḍḍaḥḥâk's vorzuziehen, der sie von den nach der Schlacht am Uḥud beim Bi'r Ma'ûna Gefallenen versteht [5]). V. 154—157 können wir damit gut verbinden, da sie den Ausharrenden, welche Gott segnet (v. 152), die Gottlosen gegenüberstellen, die von Allen verflucht werden (v. 154; 156), und denen, die um der Wahrheit willen umgekommen, die, welche in ihrer Bosheit dahinsterben (v. 146 und 156). Aber v. 158—162 sind mekkanisch,

[1]) Dafs v. 109 die Qibla gemeint sei, sagen auch viele Muslimen; vergl. Tirm. 482. cod. Sprenger 404. Hibat-allâh. L. Wah. Zam. B. Man hat aber auch allerlei andere Erklärungen; vergl. dieselben.

[2]) V. 107 und v. 111 bringt man gegen alle Wahrscheinlichkeit, wie alle Stellen, die von Christen handeln, in einen Zusammenhang mit der Gesandtschaft von Najrân. (L. Wah. Zam. B.)

[3]) V. 136.

[4]) So Alkalbî nach L. und cod. Spr. 404; vergl. B.

[5]) L.

wahrscheinlich aus dem Anfange einer Sûra, so dafs vorne nur wenige Worte oder Verse abgefallen sind. Mit ihnen haben wir vielleicht v. 196 (von فى الناس an) bis 198 und v. 200—203 zu verbinden [1]), zu welchen die Muslimen mehrfache falsche Erklärungen bieten [2]). Mekkanisch sind auch v. 163—166, welche gegen die Götzendiener kämpfen, die nur ihren Vätern folgen. Diesen Theil stellt Muḥammed vor den medînischen v. 167—171, da in beiden von verbotenen Speisen die Rede ist. Vielleicht enthalten diese Verse einen versteckten Gegensatz zu den Juden, die da verlangten, die Muslimen sollten sich derselben Speisen enthalten, welche sie für unrein hielten, und würden so gut zu der Zeit passen, in welcher er die jüdischen Sitten abthat, und in welcher ein grofser Theil dieser Sûra geoffenbart ist. V. 175 soll denen, welche an der Veränderung der Gebetsrichtung Anstofs genommen hatten, vorstellen, dafs es auf solche äufsere Gebräuche viel weniger ankomme, als auf wahre Frömmigkeit; wir haben ihn als bald nach jenem Ereignifs, nicht mit Weil [3]) als noch vor v. 136 ff. geoffenbart anzusehen. Hierauf folgen drei Gesetze, die durch die Dreizahl der Verse und den gleichen Anfang كُتِبَ عليكم einander so ähnlich sind, dafs wir kaum an ihrem gleichzeitigen Entstehen zweifeln können; und zwar ist dieses zu setzen in die Zeit kurz vor dem Ramaḍân des Jahres 2 [4]), von welchem das zweite Gesetz handelt, welches das Fasten in jenem Monat anordnet [5]), d. h. we-

[1]) Vorzüglich spricht dafür der Ausdruck فى الناس (v. 160, 196, 200); auch der Reim.

[2]) Siehe His. 642 und die Kommentare.

[3]) K. 69.

[4]) Ibn Sa'd I, 261 und 266. Falsch setzt Tab. v. 181 in die Zeit der Eroberung Mekka's, welche im Ramaḍân stattfand.

[5]) Der Zweck dieser neuen Einrichtung war derselbe, wie der der neuen Qibla, nämlich eine Demonstration gegen die Juden. Als der Prophet nach Almedîna kam, hatte er den jüdischen Fasttag عاشوراء angenommen (Bh. im كتاب الصوم und sonst. Tab. Miśk.

sentlich in dieselbe Zeit, wie die oben behandelten Theile der Sûra. Den Schlufs dieser Gesetze bildet v. 182. Aber v. 183 ist sicher mehrere Jahre später, denn er ist viel genauer, als die übrigen Gesetze und erwähnt, dafs die Muslimen sich (wiederholt) zur Fastenzeit zu sehr aller Genüsse zu enthalten gepflegt hätten [1]; wir haben ihn also als einen spätern Zusatz zur Ergänzung jenes Gesetzes zu betrachten. V. 184 scheint ein Fragment einer gröfsern Offenbarung zu sein. Vers 185—199 (ausgenommen die Worte فمن الناس — حساب) beziehen sich auf die im Jahre 7 unternommene Pilgerfahrt, welche man عمرة القضا oder auch wol nach v. 190 عمرة القصاص nennt [2]. V. 185 und v. 196—199 geben nämlich den Muslimen einige Vorschriften über die Gebräuche, welche in Mekka zu beobachten sind, v. 186—191 aber erlauben denen, welche einen Bruch des im Jahre vorher bei Ḥudaibiya mit den Quraišiten geschlossenen Vertrages fürchten, sich gegen etwaige Angriffe selbst bei der Ka'ba zu vertheidigen. Mit diesen Versen ist v. 153 zu verbinden, den die Muslimen mit Recht geoffenbart werden lassen, als die Genossen Muḥammed's in Mekka zwischen den heiligen Stellen Ṣafâ und

172 u. s. w.), obgleich Manche, dies für des Propheten unwürdig haltend, auch diese Feier, deren aramäischer Name hinlänglich ihren Ursprung beurkundet, schon bei den heidnischen Mekkanern bestehen lassen (Muaṭṭa' 91. Bh. im كتاب التفسير und im كتاب فضائل اصحاب النبى. Tirm. 131. Šamâil 334 u. s. w.)

1) كنتم تختانون „fallebatis".

2) His. 788 f. (nicht nach Ibn Isḥâq). Dafs hier diese Pilgerfahrt gemeint sei, sagt auch cod. Spr. 404. Damit streitet nicht, wenn einige Traditionen sagen, v. 192 beziehe sich auf die Pilgerfahrt des Jahres 6 (Bh. im كتاب الحج und كتاب المغازى. Tirm. 484. Cod. Spr. 404. Wah. Hibat-allâh), da Muḥammed in diesen Versen recht gut auf die Ereignisse des vorigen Jahres Rücksicht nehmen konnte. Anders ist es, wenn z B. bei Al'azraqî 124 v. 185 geradezu in das Jahr von Ḥudaibya (6) gesetzt wird.

Marwa nach alter Sitte zu laufen zögerten [1]). Von v. 204 bis 210 bezieht man die ersten mit Wahrscheinlichkeit auf die Muslimen, welche die jüdischen Gesetze halten wollten [2]); wir haben also auch hier eine Stelle, in welcher jüdische Sitten verworfen werden und welche wir deshalb in dieselbe Zeit setzen können, wie die obigen. Sicher ist diese Zeitbestimmung von v. 211—219, mit Ausnahme von v. 212 f., die wir gleich unten betrachten werden. Denn von diesen Versen, welche die Antwort auf allerlei an den Propheten gerichtete Fragen enthalten, ward v. 214 wegen des 'Abd-allâh b. Jahś geoffenbart, der in den letzten Tagen des heiligen Monats Rajab im Jahre 2 zu kämpfen gewagt hatte [3]): sie müssen daher etwa aus dem Śa'bân sein. Auch v. 222, der eine ähnliche Form trägt, scheint in dieselbe Zeit zu versetzen: die Muslimen theilen nämlich mit, auch dieser Vers sei gegen eine Sitte der Juden gerichtet, so dafs diese endlich gesagt hätten: ما يريد هذا الرجل ان يدع من امرنا شيئا الا خالفنا فيه [4]). Ob aber die genauen Gesetze, welche wir v. 220 f., v. 223—238 und v. 241—243 haben, auch dieser Zeit angehören, mag ich weder behaupten, noch bestimmt verneinen; jedenfalls ist wenigstens v. 241 vor dem Anfang von Sur. 4, d. h. vor der Schlacht am Uhud verkündigt: denn dieser enthält Abänderungen des in unserm Verse gegebenen Erbrechts. Ueber die in diese Verse eingeschlossenen v. 239 f. kann ich Nichts sagen, als dafs sie wahrscheinlich vor der Anordnung der صلوة الخوف [5]), d. h. vor dem Jahre 4 geoffenbart sind. V. 212 f., welche dem Sinn und der Ueberlieferung

[1]) L. Wah. Zam. B. u. s. w.

[2]) L. Wah. Zam. B. Vergl. Weil, Anm. 115.

[3]) His. 423 ff. Waq. 8 ff. Tab. Die Kommentare; vgl. Weil 98 ff. Caussin III, 31 f.

[4]) Muslim I, 198. Tirm. 485. Miśk. 48. Nach Ibn Ḥajar nr. 873 fragte den Propheten wegen dieser Sache Ṭâbit b. Daḥdâḥ, welcher entweder am Uḥud oder im Jahre 6 umkam.

[5]) Siehe unten bei Sur. 4.

nach nur einen einzigen Vers bilden, sind vielleicht mit v. 245 f. zu verbinden: so entsteht wieder ein Gesetz von drei Versen mit dem Anfang كُتِبَ عليكم, das wir also in dieselbe Zeit setzen können, wie jene drei ähnlichen Gesetze [1]). Aber auch an und für sich ist die Zeit kurz vor der ersten Schlacht die passendste für diese Verse, welche den kurzen Befehl zum Kampfe enthalten. Damit hängen gewifs v. 244 und v. 247—257 zusammen, in welchen die Muslimen durch Beispiele aus der israelitischen Geschichte zu Muth und Gehorsam entflammt werden. Man sieht, dafs Muḥammed bei der Offenbarung dieser Verse deutlich erkannt hatte, wie ein offner Kampf mit seinen Landsleuten nicht mehr aufzuschieben war. Vielleicht sind damit die Geschichten v. 260—262 zu verbinden, die, ähnlich wie v. 244 [2]), durch den Gedanken an die auferweckende Kraft Gottes zur Verachtung des Todes antreiben sollen. V. 253 f. scheinen jenes Stück abzuschliefsen. V. 255 [3]) und v. 257—259, in welchen den Medinensern verboten wird, ihre Kinder zur Annahme des Islâms zu zwingen, passen nur für die erste Zeit nach der Flucht; schwerlich mochte der Prophet einen solchen Grundsatz wie لا اكراه في الدين noch nach dem Siege bei Badr beibehalten. Ueber die Zeit von v. 263—281, welche eine Aufforderung zum Almosengeben und ein Verbot des Wuchers enthalten, wage ich Nichts zu bestimmen: wenig Wahrscheinlichkeit hat die Angabe der Muslimen, v. 278 ff.

[1]) Man könnte einwenden, der Inhalt von v. 246 hinge nicht eng genug mit dem von v. 245 zusammen, um beide zu einem kurzen Gesetze zu rechnen; aber die Ausgabe für den Krieg und der Kampf selbst werden oft im Qorân in die engste Verbindung gebracht. Beides ist جهاد, dieses بالنفس jenes بالمال.

[2]) Man beachte auch ألم تر.

[3]) V. 256 gilt als آية الكرسي bei den Muslimen für einen der allerheiligsten Verse; ihm wird auch grofse Zauberkraft beigelegt.

gehe auf das Geld, welches einige reiche Quraišiten bei den Bewohnern von Aṭṭâif haben ausstehen gehabt, oder v. 278 oder v. 281 sei der allerletzte Vers des ganzen Qorâns, da er bei der letzten Pilgerfahrt wegen der auf Zinsen ausgeliehenen Gelder des Al'abbâs und Anderer geoffenbart sei [1]). Vielleicht waren sie schon früher geoffenbart, wurden aber später auf die erwähnten Fälle angewandt. V. 282—284, welche sehr umständlich über das beim Geldverleihen zu beobachtende Verfahren handeln, sind schwerlich aus der ersten Zeit nach der Flucht. Vers 285 f. haben ganz das Ansehen, als ob sie mekkanisch wären [2]).

Mit dem gröfsern Theil dieser Sûra mögen ein paar kleine Sûren etwa gleichzeitig sein. Sur. 98, die an die Juden gerichtet ist, kann freilich auch etwas später sein. Sie wird von Manchem für mekkanisch ausgegeben [3]), gewifs nur, weil sie unter lauter alten mekkanischen steht.

Sur. 64 ist den mekkanischen Sûren ähnlich und wird daher zuweilen für eine solche gehalten [4]). Aber v. 14 ff. sind ohne Zweifel medînisch, wenn sich auch die Zeit derselben nicht genau angeben läfst. Auch von v. 11—13 ist dies wahrscheinlich [5]). Daher halten auch mehrere Musli-

---

[1]) Vergl. His. 275 f. Bh. im كتاب البيوع; die Kommentare. Mišk. 238 (vergl 217); Wah. in der Einleitung; Alqurṭubî I, f. 23v.; Aššûšâwî Kap. I; Itq. 59 u. s. w. Zu der Angabe, der Vers sei auf der letzten Pilgerfahrt geoffenbart, stimmt nicht die, welche den Propheten nach seiner Offenbarung nur noch 7 oder 9 Tage leben läfst (Wah. u. a. m.)

[2]) Diese beiden Verse sollen dem Propheten bei der Himmelfahrt geoffenbart sein. (Annasâî 54. Mišk. 521. L.) Aber Andere erklären dies für falsch, weil die ganze Sûra medînisch sei (L.).

[3]) 'Omar b. Muḥammed. Zam. B. Itq. 20, 29 f. Hibat-allâh.

[4]) Zam. B. Itq. 28. So urtheilen auch Weil (K. 63) und Muir.

[5]) Vergl. die Redensart اطيعوا الله واطيعوا رسوله, welche sich sonst nur in medînischen Stellen findet. Vergl. ferner مصيبة v. 11. Auch der Reim weicht von v. 11 an ein wenig ab.

men den hintern Theil dieser Sûra für medînisch [1]). Aber auch die Ansicht Mancher, dafs die ganze Sûra medînisch sei [2]), hat Einiges für sich.

Der erste Theil von Sur. 62, der gegen die Juden gerichtet ist, scheint aus derselben Zeit zu stammen, wie der gröfste Theil von Sur. 2. Der zweite (v. 9 ff.) ward nach Muqâtil (bei Alfarrâ'), an dessen Erzählung zu zweifeln kein Grund ist, geoffenbart, als Daḥya Alkalbî, noch ehe er bekehrt war, einst am Freitag mit grofsem Geräusch an der Spitze einer Karavane in Almedîna einzog. Aber dadurch erfahren wir keine genaue Zeitbestimmung, indem wir über Daḥya's Bekehrung nur so Viel wissen, dafs er beim Grabenkrieg (Ende des Jahres 5) schon Muslim war; Einige lassen ihn freilich schon am Uḥud als Gläubigen kämpfen [3]).

Sur. 8 bezieht sich zwar nicht ganz, wie Ibn Hiŝâm 476 sagt (بأسرها), aber doch zum bei Weitem gröfsten Theil unmittelbar auf den Sieg bei Badr. Die Historiker berichten, dafs bis zur völligen Vertheilung der Beute etwa ein Monat verlaufen sei [4]); innerhalb dieses ist das Meiste von

---

[1]) 'Omar b. Muḥammed. Itq. 19, 36.

[2]) Hibat-allâh. Zam. B. Itq. 28. Die Listen der Sûren. Man beachte vorzüglich den Anfang, der sich oft in medînischen, nie in mekkanischen Offenbarungen findet.

[3]) Ibn Ḥajar nr. 2378. Ibn Sa'd Bd. X sagt freilich (ohne Isnâd), Daḥya sei schon قديما Muslim geworden, habe jedoch bei Badr nicht mitgekämpft; aber auf dergleichen Zurückdatierungen der Bekehrung von Leuten, die den Propheten erst zu Almedîna kennen lernten (wie Abû Ḏarr), ist Nichts zu geben. Dafs aber Daḥya ein reisender Kaufmann war, der fremde Länder durchwandert hatte, wissen wir auch sonst: er schenkte dem Propheten (von ihm mitgebrachte) koptische Kleider und wollte ihm die, den Arabern gewifs nicht bekannte, Maulthierzucht lehren (Ibn Ḥajar a. a. O.). Der Kenntnifs fremder Länder wegen wählte ihn Muḥammed zum Boten an den byzantinischen Kaiser.

[4]) Nach His 539 ward Muḥammed mit der Ordnung dieser Verhältnisse erst in den letzten Tagen dieses Monats oder gar erst

dieser Sûra geoffenbart. Der Anfang scheint etwas älter zu sein, als v. 29—46; ohne Zweifel ist wenigstens v. 42, in welchem die endgültige [1]) Vertheilung der Beute festgesetzt wird, später als v. 1. Auch v. 27, in welchem Manche [2]) eine Beziehung auf Abû Lubâba finden, der den jüdischen Banû Quraiẓa (im Jahre 5) durch eine Handbewegung ihr Schicksal angedeutet hatte, wenn sie sich dem Propheten ergäben, enthält eine Ermahnung, von der Beute Nichts zu entwenden. V. 30—36 [3]) oder allein v. 30 [4]) halten Einige mit grofsem Unrecht für mekkanisch; sie sollen eben nur den siegesfrohen Propheten und seine Gläubigen daran erinnern, wie schwach und hülflos sie in Mekka gewesen [5]). Mit diesem Theile scheinen zusammenzuhängen v. 47—64, in welchen geboten wird, alle Feinde mit dem gröfsten Eifer zu bekämpfen. V. 60 ff. wird von Einigen nicht übel auf die Banû Qainuqâʿ bezogen [6]), mit denen bald nach der Schlacht der Kampf begann. V. 65 soll entweder nach ʿOmar's Bekehrung [7]) oder kurz vor der Schlacht bei Badr geoffenbart sein [8]); mir scheint er mit v. 66 zusammenzuhängen, der mit seiner Siegeszuversicht

im folgenden fertig; nach Tab. am Tage vor der Rückkehr nach Almedîna, welche auf den 25. oder 26. Ramaḍân fällt.

[1]) Einige beziehen diesen Vers auf die bei den Banû Qainuqâʿ, ungefähr einen Monat nach der Schlacht, gemachte Beute. (Tab. Zam.)

[2]) His. 686 f. (nicht nach Ibn Isḥâq). Tab. Wah. F. Zam. B. Vergl. Weil 428. Causs. III, 144.

[3]) ʿOmar b. Muḥammed. F., der aber sehr richtig hinzufügt: والاصحّ انّها نزلت بالمدينة وان كانت الواقعة بمكة ‘

[4]) Itq. 32.

[5]) V. 31 ist zu übersetzen: und wann ihnen vorgelesen wurden: quum (= quoties) legebantur.

[6]) Waq. 131. 178. 181. Tab. Andere nennen dafür irrthümlich die Banû Quraiẓa (im Jahre 5) oder Banû Naḍîr (im Jahre 4). Waq. 131 (über v. 63). F. B.

[7]) Wah. Zam. B. Itq. 32. Daher nennt denn hie und da Einer den Vers mekkanisch. Vergl. ʿOmar b. Muḥammed.

[8]) Waq. 131. Wah. Zam. B.

für immer schwerlich vor dem Siege entstanden sein kann. Aber, um die Muslimen nicht allzu kühn zu machen, ward später v. 67 hinzugefügt. Vers 68 f. ist nach Weil [1]) erst nach der Niederlage am Uḥud geoffenbart: aber diese Ansicht kann nicht gebilligt werden, da es nicht heifst, die, welche die Gefangenen geschont hätten, wären nun wirklich [2]) bestraft, sondern Gott habe ihnen durch eine Offenbarung die Strafe erlassen. Auch hängt dieser Vers mit v. 70 zusammen, welcher von der bei Badr gemachten Beute handelt. Wir müssen daher diese Verse, wie auch v. 71 f., als gleichzeitig mit dem gröfsten Theil der Sûra ansehen. Auch v. 73 ff. scheinen ungefähr aus dieser Zeit zu sein. Denn v. 76 wird gesagt, die Bande der Verwandtschaft seien am festesten: es liegt darin aber eine Aufhebung des Bruderbundes, den Muḥammed, als er nach Yaṯrib kam, zwischen den Einwohnern und seinen, zum grofsen Theil ganz hülflosen, Landsleuten stiftete, aber nach der Schlacht wieder auflöste [3]). Allein mit Unrecht sehen die Erklärer in v. 76 eine Aufhebung von v. 73: denn wenn auch jenes Bündnifs, das starker sein sollte, als die Verwandtschaft, nicht bestehen blieb, so sollte doch immer eine innige Freundschaft und gegenseitige Unterstützung bleiben, wie sie dieser Vers lehrt.

Einige Zeit nach dem Siege [4]) ist auch Sur. 47 geoffenbart, in deren zweitem Theile die Heuchler und die angegriffen werden, welche, nachdem sie (durch jenen Sieg) die Uebermacht erlangt haben (v. 37), doch Frieden schliefsen wollen. Diese Sûra halten Einige für mekkanisch, während Andere dagegen widersprechen [5]): eine andere Erklärung

[1]) K. 72.

[2]) Wie Weil meint, durch diese Niederlage.

[3]) His. 344 f. Ibn Sa'd I, 257. Bh. Annasâî 398 u. s. w. Vergl. Weil 83 f. Caussin III, 24 f.

[4]) So auch Weil. K. 72 f.

[5]) Vergl. 'Omar b. Muḥammed. Hibat-allâh. Zam. B. Itq. 27.

läſst v. 14 geoffenbart werden, als der Prophet sich auf der Flucht weinend nach seiner Vaterstadt umschaute [1]).

Wann der erste Theil (v. 1—86) von Sur. 3 geoffenbart sei, ist ziemlich ungewiſs, und wir können nur so Viel sagen, daſs diese Verse, wenn sie, wie ich glaube, alle aus einer Zeit sind, zwischen die Schlacht von Badr, die v. 11 unverkennbar erwähnt wird, und das Jahr 6 oder 7 fallen, da in den vom Propheten in diesen Jahren an mehrere Fürsten geschickten Briefen v. 57 vorkommt [2]). Die von den Muslimen zu den einzelnen Versen angeführten historischen Erklärungen helfen uns wenig; nur könnte es wohl möglich sein, daſs v. 10, wie Mehrere sagen [3]), auf die jüdischen Banû Qainuqâ' ginge. Damit wäre ein festerer Zeitpunkt gewonnen: und dafür, daſs alle diese Verse zwischen den Schlachten bei Badr und am Uḥud geoffenbart seien, spricht auch, daſs Muḥammed in ihnen nicht bloſs den Juden, sondern auch den Christen zu beweisen sucht, daſs allein der Islâm, der Glaube Abraham's, wahr sei, da ein solcher Versuch, seine Religion auszubreiten, gut für eine Zeit paſst, in der er von Siegesfreude und stolzer Hoffnung auf allgemeine Bekehrung bewegt wurde. V. 25 f., welche zu den übrigen nicht passen, sind wahrscheinlich ein Bruch-

---

[1]) 'Omar b. Muḥammed. Itq. 43.

[2]) Der Text dieser Briefe findet sich nicht nur in mehreren der besten arabischen Quellen, sondern wir haben sogar noch ein wunderbarer Weise aufbewahrtes Original, an dessen Echtheit nicht zu zweifeln ist. Vergl. Journ. as. 1854. Déc. Wir können daher ganz die Erzählung der Muslimen übergehen, daſs dieser Theil der Sûra erst durch die Gesandtschaft der christlichen 'Abd-alqais veranlaſst sei, eine Gesandtschaft, deren Jahr zwar bei His. 401 nicht erwähnt wird, die aber erst in die allerletzte Zeit Muḥammed's fallen kann; denn wie hätte er früher einem Stamme Bedingungen auferlegen können, dessen Wohnsitze so weit von Almedîna entfernt lagen?

[3]) His. 383 und 545. L. Zam. Andere nennen die Banû Naḍîr oder die Banû Quraiẓa gegen alle Wahrscheinlichkeit. Vergl. die Kommentare.

stück einer gröfsern verlorenen Offenbarung, deren Zeitalter ich nicht bestimmen mag. Gewöhnlich erzählt man, sie seien geoffenbart, als bei Almedîna im Jahre 5 ein Festungsgraben gezogen ward [1]), aber von dergleichen Geschichten darf man nicht Viel halten: ein Anderer läfst sie nach der Einnahme Mekka's geoffenbart werden [2]). V. 79 ist nach Weil [3]) sicher spät, da in ihm allen Ungläubigen ewige Pein angedroht wird. Aber dieser Beweisgrund hat keine Gültigkeit: denn unter den Ungläubigen sind nicht, wie Weil meint, alle Nichtmuslimen verstanden: vielmehr sah Muḥammed die wahren Christen für Gläubige an, wenn er auch später, als er den Unterschied des Christenthums vom Islâm näher kennen lernte, die Ansicht fassen mufste, dafs die meisten Christen eben von der Reinheit ihrer Lehre abgewichen wären. Aber eine solche Ansicht, wie hier, hätte er schon zu Mekka aussprechen können. Zur Auffindung des Zeitalters von v. 87—113, welche übrigens mit dem ersten Theil zusammenhängen, helfen uns mehrere Angaben. V. 92 ff. beziehen sich, wie wir nicht zu bezweifeln brauchen, auf den Śa's b. Qais, einen der Banû Qainuqâ' [4]), dessen List die alte Zwietracht der Stämme von Yatrib, Al'aus und Alḫazraj, durch den Vortrag darauf bezüglicher Lieder wieder zu entflammen suchte [5]). Da dieser Śa's in einem Liede des Ka'b b. Mâlik oder des 'Abd-allâh b. Rawâḥa unter denen genannt wird, welche durch die Bezwingung der Banû Naḍîr hart betroffen seien [6]), so mufs jenes Ereignifs vor diese (Jahr 4) fallen. Vielleicht traten die Juden so nach der Uḥudschlacht auf, wo die Bewohner Almedîna's schwer für ihren Glauben gebüfst hatten. Dazu stimmt v. 107, der von den Beleidigungen (أذًى)

1) L. Wah. Zam. B.

2) Zam.

3) K. 73 f.

4) His. 352.

5) His. 385 ff. L. Wah. Zam. B.

6) His. 661.

der Juden spricht, die bei Vielen schon die Furcht erregte, sie würden es nächstens zum Kriege kommen lassen. Dies paſst nur auf die Zeit, wo die Muslimen, durch das Unglück niedergebeugt, der Bosheit ihrer Feinde ausgesetzt waren. Alle diese Verse können wir daher als kurz vor dem Kriege mit den Banû Nadîr geoffenbart ansehen, über dessen Zeit wir etwas weiter unten sprechen werden. Aus derselben Zeit stammen v. 114 ff., in denen es heiſst, daſs die Juden aus ihrer Feindschaft gegen die vom Unglück betroffenen (v. 116) Muslimen gar kein Hehl mehr machen. Wir können diese Verse daher mit dem Theil dieser Sûra verbinden, welcher von der ohne Zweifel nicht sehr lange vorher verlorenen Schlacht am Berge Uhud (Śauwâl des Jahres 3) handelt. V. 123 ward nach vielen Berichten dem Propheten inspiriert, als er verwundet auf dem Schlachtfelde lag [1]; aber wenn es auch möglich ist, daſs er in dieser Lage solche Gedanken hatte, wie sie hier ausgesprochen sind, so kann der Vers, der mit den übrigen zusammenhängt, doch erst später verkündet sein; dazu kommt noch, daſs Manche andere Veranlassungen angeben, wegen derer derselbe in der Schlacht oder kurz nachher geoffenbart sei [2]. Vers 125—130, deren Zeitalter ich nicht genauer zu bestimmen vermag, trennen diesen Theil von einem andern, v. 131—154, der auf dieselbe Schlacht bezüglich ist, aber mehr unmittelbar nach derselben geoffenbart zu sein scheint. Die vier Verse nach v. 154 beziehen

---

[1]) His 571. Waq. 242. Muslim II, 174. Tirm. 489. Agânî 73 v. (s. v. قصّة احد). L. Zam. B. Aehnlich berichtet Tab., daſs Sur. 8, 12 und andere Verse in der Schlacht bei Badr geoffenbart seien.

[2]) Waq. 311, 341. Bh. an mehreren Stellen. Muslim I, 383. Tirm. 489. Annasâî 122. Miśk. 105 f. L. Wah. Zam. Nach einer Tradition bei Muslim hat dieser Vers den Zweck, den Fluch gegen die Verräther von Bi'r Ma'ûna abzuschaffen. Der von Muhammed ausgesprochene Fluch ist gewiſs geschichtlich (vgl. ebend. I, 308 ff. u. s. w.), nicht aber die Verbindung, in welche dieser Vers mit ihm gebracht wird.

sich nach einer Angabe darauf, dafs man unter der Beute von Badr ein kostbares Gewand nicht fand und meinte, Muḥammed hätte es wol für sich genommen[1]). Andere[2]) aber beziehen sie auf die Bogenschützen, die aus Furcht, Muḥammed würde ihnen Nichts von der Beute abgeben, am Uḥud ihre Reihen verlassen und dadurch die Niederlage bewirkt hätten. Man sieht, wie künstlich ein an sich gewifs wahres Ereignifs mit diesem Verse in Verbindung gebracht und darnach selbst modificiert wird; wahrscheinlich mufste die Erklärung, die sich um so leichter darbot, als in allen diesen Versen die Niederlage das Hauptthema abgiebt, nur die andere ersetzen, weil man an ihr Anstofs nahm, während es schwer denkbar ist, dafs diese ersonnen sei[3]). Mit v. 154 hängen v. 159—176 zusammen, in denen auch die erwähnt werden, welche kurz nach der Schlacht den Mekkanern und deren Verbündeten entgegenzogen[4]). V. 177—181 antworten auf die Spottreden eines Juden; die einzelnen Umstände werden verschieden erzählt und sind nicht genau zu ermitteln[5]). Sie mögen mit den Versen 182 ff. gleichzeitig sein, die wir wegen der gedrückten Stimmung, in der den Muslimen befohlen wird, das Unglück und die Beleidigungen ruhig zu tragen (v. 200, v. 183), und wegen der Erwähnung der für den Glauben Gefallenen (v. 194) und der durch das Glück übermüthigen Heiden (v. 196) in die Zeit nicht lange nach der Schlacht am Uḥud zu setzen haben.

Sur. 61, die, wie mehrere medînische Sûren von kür-

---

1) Waq. 97, 316. Tirm. 490. Wah. Zam. B.

2) L. Wah. Zam. B. Vergl. die Geschichtschreiber.

3) Gar keine Auktorität hat für uns die Erklärung, das „Unterschlagen“ beziehe sich auf das Verheimlichen von Offenbarungen. (His. 602 u. s. w.)

4) V. 166 f. Vgl. His. 588 f., 607. Waq. 330. Bh. Tab. Aġânî 75 r. und v. L. Wah. Zam. B. — Caussin III, 112. Weil 130.

5) Aufser den Kommentaren vergl. His. 388 f. Waq. 319.

zerem Umfange, bisweilen für mekkanisch gilt [1]), setzt Weil [2]) mit Unrecht bald nach dem Zuge nach Ḥudaibiya, von dem Viele zurückgeblieben waren. Denn v. 4 werden die getadelt, welche im Kampfe nicht so tapfer gewesen, wie sie versprochen hatten. Richtiger denkt die Tradition der Muslimen [3]) an die Schlacht beim Uḥud, in der Viele ihre Stellen verlassen und also nicht »wie ein fest gefügtes Gebäude« gestanden hatten. Der in v. 13 erwähnte Sieg, nach dem die Muslimen so sehr begehren, gerade weil sie im Unglück sind, ist entweder gar kein bestimmter, oder Muḥammed denkt schon an den Angriff auf die Banû Naḍîr. Eine bestimmte Hindeutung auf die Einnahme von Mekka liegt gewiſs nicht darin. Wann v. 5—9 geoffenbart seien, läſst sich kaum genauer bestimmen. Daſs sie medînisch sind, sieht man aus v. 9, da Muḥammed vor der Flucht nicht so bestimmt daran denken konnte, daſs seine Religion alle übrigen überwinden würde [4]).

In Sur. 57, die oft ganz [5]) oder wenigstens ihrem letzten Theile [6]) nach für mekkanisch gehalten wird, und deren Hauptinhalt, wie der mancher anderer Sûren, eine Ermahnung zum Almosengeben und eine Anklage gegen die Heuchler ist, welche kein Geld hergeben wollen, wird die Schlacht bei Badr erwähnt. Denn, daſs v. 10 nicht auf die Einnahme Mekka's geht, wie man wol angiebt [7]), zeigt die

---

[1]) 'Omar b. Muḥammed. B.

[2]) K. 76 f.

[3]) Wah. Zam. B.

[4]) Einen Anhaltspunkt für die genauere Bestimmung würden wir haben, wenn wir nachweisen könnten, wann zuerst die gleichzeitigen Dichter das aus v. 7 genommene احمد für محمّد gebrauchen; aber bei der ungenauen Ueberlieferung dieser Gedichte und der Masse der unechten, in denen gerade der Name احمد besonders beliebt ist, würde dieser Nachweis sehr schwer fallen.

[5]) Hibat-allâh. B. Itq. 27.

[6]) Itq. 36.

[7]) F. B. So auch Weil, K. 73.

ganze Sûra, in der Muḥammed nicht so mächtig auftritt, wie nach jener. Aber aus v. 22 f.[1]) geht, wenn nicht Alles trügt, hervor, daſs Muḥammed zur Zeit der Abfassung im Unglück war; wir setzen daher die Sûra am wahrscheinlichsten in die Zeit zwischen der Uḥudschlacht und dem Grabenkriege.

Der gröſste Theil von Sur. 4 scheint derselben Zeit d. h. dem Zeitraum zwischen dem Ende des Jahres 3 und dem des Jahres 5 anzugehören[2]). Denn dahin deuten mehr oder weniger klar verschiedene Stellen der Sûra, und diese Periode paſst für die meisten Theile derselben. Für den ersten (v. 1—18) erzählen die Muslimen allerlei Geschichten: aber alle die, deren Chronologie sich bestimmen läſst, führen auf die Zeit bald nach der Schlacht am Uḥud. V. 8 und v. 12 sollen je um einer Frau willen geoffenbart sein, die sich bei dem Propheten darüber beklagte, daſs sie nach alt-arabischer Sitte von der Erbschaft ausgeschlossen wäre. Die Frau wird entweder gar nicht genannt, oder sie heiſst Umm Kuḥḥa. Der verstorbene Gatte führt in den verschiedenen Berichten verschiedene Namen, nämlich:

1) Rifâ'a; über seinen Tod steht Nichts fest[3]). Sein Sohn wird Ṯâbit genannt[4]). Rifâ'a heiſsen mehrere Gefährten des Propheten; bei keinem derselben führt Ibn Ḥajar an, daſs er hier gemeint sei. Es kann aber recht wohl Rifâ'a b. 'Amr[5]) oder Rifâ'a b. Waqaś[6]) sein, welche beide beim Uḥud fielen.

---

[1]) Man vergl. z. B. v. 23 mit Sur. 3, 117

[2]) Weil (K. 71) setzt diese Sûra in die erste Zeit nach der Flucht. Daſs dies nicht richtig sei, geht unter Andern schon daraus hervor, daſs ein groſser Theil derselben heftig gegen die Heuchler redet. Im Ganzen und Groſsen richtig bezeichnet schon eine Tradition bei Annasâî 419 diese Sûra als später, denn Sur. 2.

[3]) Wah. zu v. 5. L. zu v. 8.

[4]) Kurz erwähnt bei Ibn Ḥajar nr. 877, ohne Zeitbestimmung.

[5]) His. 600. Waq. 297. Ibn Ḥajar nr. 2650.

[6]) His. 607. Waq. 280 und 293. Ibn Ḥajar nr. 2666.

2) Sa'd b. Arrabî', der in der Schlacht am Uḥud getödtet ward [1]).

3) Aus b. Ṯâbit Al'anṣârî [2]) (der Bruder des Dichters Ḥassân), der in jener Schlacht fiel [3]). Dafs hier nicht dieser Mann (der allein diesen Namen führt), sondern ein anderer, sonst nirgends erwähnter, Aus b. Ṯâbit gemeint sei, schliefst Ibn Ḥajar in seiner unkritischen Weise aus ganz unzureichenden Gründen.

4) Für Aus b. Ṯâbit nennt Einer Aus b. Mâlik, der ebendaselbst umkam [4]).

5) Ṯâbit b. Qais, der ebendaselbst getödtet sein soll [5]).

6) Zu v. 8 nennt Einer den Aus b. Suwaid [6]), von dem wir sonst Nichts wissen.

Wie dem auch sei, wir haben ein Recht zu der Annahme, dafs diese Verse sich auf einen Mann beziehen, der beim Uḥud gefallen war, oder, wie ich lieber sagen möchte, auf mehrere; denn wenn auch einige der genannten Namen, wie Nr. 4, 5, 6, nur aus Verwechselungen entstanden sein mögen, so bleiben doch immer noch drei oder wenigstens zwei über. Aber auch an und für sich ist es sehr wahrscheinlich, dafs diese genauen Gesetze über Wai-

---

[1]) Waq. 320, der ohne Zweifel auf v. 12 hindeutet. Tirm. 347 Ibn Ḥajar nr. 2734, der v. 12 nennt. His. 608.

[2]) L. Wah. Ibn Ḥajar nr. 315.

[3]) Dafür haben wir das Zeugnifs seines eigenen Bruders: ومنّا قتيل الشعب اوس بن ثابت (Dîwân Ḥassân's 15 r.; Ibn Ḥajar 315). Vergl. His. 608.

[4]) Ibn Ḥajar nr. 315. Dieser wird in den Listen der Gefallenen bei Waq. und His. nicht aufgeführt. B. hat dafür اوس بن صامت aus Verwechselung mit اوس بن الصامت, wegen dessen der Anfang von Sur. 58 geoffenbart sein soll.

[5]) So Wah. zu v. 12 in einer verwirrten Erzählung. Ibn Ḥajar nr. 984 billigt dies nicht; er fehlt in den Listen bei Waq. und His. Die vielen Leute, die unter diesem Namen von Ibn Ḥajar aufgeführt werden, starben alle nach Muḥammed, bis auf Einen, über dessen Tod Nichts bekannt ist (nr. 900).

[6]) Ibn Ḥajar nr. 336.

sen und über die Erbschaft verstorbener Männer zu einer Zeit gegeben sind, wo viele Familienväter auf einmal umgekommen waren, so dafs Erbstreitigkeiten und lieblose Behandlung der Waisen und Wittwen häufig wurden; das pafst aber am besten auf jene grofse Niederlage. V. 19—22 sind vielleicht in dieselbe Zeit zu setzen; sie sind wenigstens älter, als Sur. 24, 2, welcher Vers aus dem Jahre 6 zu stammen scheint. V. 23—32 sind wahrscheinlich den ersten Versen gleichzeitig; denn nicht nur hat v. 23 fast denselben Inhalt, wie einige von jenen, so dafs die Muslimen zu seiner Erklärung dieselben Geschichten erzählen, sondern auch die übrigen Verse, die von der Ehe und ähnlichen Sachen handeln, passen für eine Zeit, in welcher die Zahl der Wittwen grofs geworden war. V. 28 wird die Art der Ehe erwähnt, die man المتعة nennt, und welche später während der Belagerung von Ḫaibar (Jahr 7) verboten ward [1]). Auch v. 33—45, in deren letzten Muḥammed anfängt, die Heuchler zu bekämpfen, scheint ungefähr derselben Zeit anzugehören (vergl. v. 36 f.). Ueber die Abfassungszeit von v. 46 ist es schwer eine Entscheidung zu geben. So Viel steht fest, dafs dieser Vers, in welchem es verboten wird, in der Betrunkenheit zu beten, früher sein mufs, als das Verbot des Weines überhaupt [2]).

[1]) Muaṭṭa' 196. Bh. im كتاب النكاح. Muslim I, 810 f.; II, 249. Annasâî 522. Hibat-allâh. Aus den verschiedenen Traditionen hierüber scheint hervorzugehen, dafs die Mut'a nach der Eroberung von Mekka wieder auf kurze Zeit erlaubt ward. Vergl. Muslim I, 807 ff. Anm. zu His. 758. Weil, Anm. 357

[2]) Die Muslimen geben die chronologische Ordnung der Stellen, die vom Wein handeln, richtig folgendermaafsen an: Sur. 16, 69 (mekkanisch); 2, 216 (wie wir oben sahen, kurz vor der Schlacht bei Badr); 4, 46; 5, 92 (Tirm. 497 f. Annasâî 652. L. zu Sur. 5, 92. Hibat-allâh, Zam., B. zu Sur. 2, 216. Itq. 58). Ich sehe nicht ein, wie Weil dieses Verbot für später halten kann, als Sur. 5, 92. Wenn dem so wäre, so würde Muḥammed gegen den, der in der Trunkenheit öffentlich gebetet hatte, ganz anders aufgetreten sein, als hier. Dazu kommt, dafs die oben aufgezählten Schriftsteller, ohne Zweifel

Dieses fiel nach Ibn Hiśâm [1]) in die Zeit des Krieges gegen die Banû Naḍîr (Rabî' I des Jahres 4) [2]), so dafs dieser Vers, wenn wir uns auf eine so einzelne Tradition verlassen können, vor jene Zeit zu setzen ist. Dagegen streitet nicht die Angabe über die Anordnung der Abreibung mit Sand, falls das Wasser für die religiösen Waschungen fehlt. Denn die alten Schriftsteller sagen nur, dieser Gebrauch sei eingeführt auf einem Kriegszuge in Ḏât-aljaiś (auch Ulât-aljaiś genannt) oder in Albaidâ', Orten in der Nähe von Almedîna, die öfter von Muḥammed's Heer durchzogen wurden [3]). So viel ich sehe, legen erst sehr späte Schriftsteller ohne Auktorität dies Ereignifs in den Zug gegen die Banû'lmusṭaliq [4]), oder in den Zug ذات الرقاع [5]). Ueberhaupt wird nie ausdrücklich gesagt, dafs in den von der Tradition genannten Orten diese Abreibung zuerst stattgefunden habe. Das Zeitalter von v. 47—60, die vielleicht mit v. 45 zusammenhängen, können wir einigermaafsen aus v. 54 (vgl. v. 51) bestimmen, den die Tradition auf die Juden bezieht, welche die Quraiśiten zum Kampfe

---

mit Recht, angeben, hier sei die Rede von 'Abd-arraḥmân b. 'Auf, einem der ältesten und besten Anhänger des Propheten, der gewifs nicht so Etwas gethan hätte, wenn ein allgemeines Verbot vorausgegangen wäre.

[1]) His. 653. Darnach Weil 139; Caussin III, 122.

[2]) Die eben citierten Schriftsteller erzählen, das Weintrinken sei verboten auf Veranlassung eines Streits auf einem Gelage des Sa'd b. Abî Waqqâṣ, ohne eines Kriegszuges zu gedenken. Zur Zeit der Uḥudschlacht war der Wein gewifs noch nicht verboten, wie aus folgender Ueberlieferung erhellt (Waq. 261): عن جابر بن عبد الله اصطبح ناس الخمر يوم أُحُدٍ منهم أبى فقتلوا شهداء.

[3]) Muaṭṭa' 16 f. Bh. an mehreren Stellen. Muslim I, 226 f. Annasâî 36 f. Die ganze Geschichte hat in einigen Umständen (auch dem Lokal) eine verdächtige Aehnlichkeit mit der قصّة الافك (siehe zu Sur. 24).

[4]) Abû'lfidâ' 73. Der Glossator zum Muaṭṭa' a. a. O. Itq. 41 f. Vergl. Weil 159. Caussin III, 161.

[5]) Der Glossator zum Muaṭṭa' a. a. O.

gegen den Propheten aufreizten, indem sie hinzufügten, die Religion der Heiden wäre besser, als seine. Wenn diese Verse, wie Einige behaupten [1]), auf Ka'b b. Al'aśraf gehen, so sind sie älter, als die Schlacht am Uḥud; denn Ka'b ward im Rabî' I des Jahres 3 ermordet [2]); aber jenes ist nicht wahrscheinlich, weil die Juden den Quraiśiten in dieser Schlacht keinen Beistand leisteten. Wahrscheinlicher ist die Angabe, dafs hier Einige der Banû Naḍîr, wie Ḥuyai b. Aḥṭab [3]), bezeichnet werden, welche, nachdem sie durch Muḥammed ihre Wohnsitze verloren hatten, die Koalition der quraiẓanischen Juden, der Quraiś mit ihren Verbündeten und der weit ausgebreiteten Banû Ġaṭafân zusammenbrachten und dadurch im Jahre 5 Muḥammed an den Rand des Verderbens rissen. V. 62—72 müssen auf einen Streit gehen, den ein Muslim nicht durch den Propheten wollte schlichten lassen; aber die von den Muslimen zu v. 63 und 68 angeführten Geschichten sind weder sicher genug, noch für die Zeitbestimmung entscheidend. Da sie jedoch durch Inhalt und Sprache dem eben behandelten Theile ähnlich sind, so können wir sie ungefähr in dieselbe Zeit setzen. V. 73—85 sind ohne Zweifel in dieser Periode, d. h. nicht sehr lange nach der grofsen Niederlage, geoffenbart, da sie deutlich zu erkennen geben, dafs damals die Heiden weit stärker waren, als die Muslimen. V. 86—95 setze ich in dieselbe Zeit; jedenfalls müssen sie entstanden sein, nachdem die Muslimen schon mit verschiedenen Stämmen Verträge abgeschlossen hatten. V. 94 soll wegen des 'Aijâś

---

[1]) L. Wah. Zam. B.

[2]) Waq. 184, 188. Tab. Diese Angabe wird bestätigt durch mehrere Gedichte über den Krieg mit den Banû Naḍîr, in denen Ka'b's Tod erwähnt wird (His. 656 ff.).

[3]) His. 669. F. zu Sur. 33, 9. Dafs dies nach der Schlacht bei Uḥud geschehen sei, sagt auch Wah., der also sich selbst widerspricht, wenn er den Ka'b nennt, der vor jener ermordert war. Uebrigens ist diese ganze, an sich historisch gewisse, Sache durch allerlei alberne Zusätze entstellt.

b. Abî Rabî'a geoffenbart sein, welcher den Alḥârit b. Zaid (oder b. Yazîd) wegen einer alten Streitsache erschlagen hatte, ohne zu wissen, daſs er ein Muslim wäre [1]; nach Ibn Ḥajar nr. 1530 geschah dies nach der Schlacht am Uḥud. Da dies Ereigniſs gut für den Vers paſst, so müssen wir die übrigen, mit ihm zusammenhängenden, nicht als für sich bestehend, sondern als Ergänzungen zu ihm ansehen [2]. V. 96—105, welche mit dem vorhergehenden Stücke viel Aehnlichkeit haben, lassen sich der Zeit nach durch v. 105 bestimmen, der über die صلوة الخوف handelt, die nach manchen Quellen [3] auf dem Zuge gegen einen Zweig der Banû Ġaṭafân (غزوة ذات الرقاع) geoffenbart ward, d. h. im Jumâdâ I des Jahres 4 [4] oder im Muḥarram des Jahres 5 [5]. V. 96, der mit diesen eng zusammenhängt, beziehen die Muslimen meistens, wol mit Unrecht, auf die Ermordung eines Mannes durch Muḥammed's Liebling Usâma b. Zaid auf einem Zuge unter dem Befehl des Ġâlib b. 'Abdallâh (Jahr 7) [6]. V. 106—115 wird allgemein auf einen

---

[1]) L. Wah. Zam. B.

[2]) Wenig hat die Ansicht für sich, welche v. 90, der im Allgemeinen über die Heuchler handelt, auf die bezieht, welche den Propheten vor der Niederlage im Stiche lieſsen (Bh. im كتاب المغازى und كتاب التفسير. Muslim II, 635. Tirm. 493. Zam. Wah. B). Andere haben noch andere Erklärungen. Vergl. die Kommentare.

[3]) Bh. im كتاب المغازى. Tab. Almas'ûdî (cod. Lugd 127) S. 152. Einige sagen nicht geradezu, daſs dies damals **zuerst** geschehen sei (Muaṭṭa' 64. His. 662. Annasâî 180. Miśk. 116). Andere nennen noch einen andern Zug, auf dem dies Gebet abgehalten sei, ohne damit ausdrücklich zu läugnen, daſs dasselbe schon früher vorgekommen sein könne. (Tirm. 494. Annasâî 180. Wah.)

[4]) His. 661. Almas'ûdî a. a. O.

[5]) Waq. 4.

[6]) L. Wah. Zam. B. Ohne diesen Vers zu erwähnen, erzählen diese Geschichte His. 984. Ibn Sa'd Bd. IX. s. v. اسامة بن زيد. Muslim I, 75 ff. Tirm. 493. Miśk. 291. Uebrigens werden in den Kommentaren und sonst noch andere Geschichten als Veranlassung dieses Verses angegeben; z. B. hat His. 987 (vergl. die Anmerkung dazu) eine, die noch vor die Einnahme von Mekka fallen soll.

Medînenser gedeutet, der einen Diebstahl begangen hatte, und den Muḥammed auf die Bitten seiner Stammesgenossen (der Banû Ẓafar) beinahe freigesprochen hätte. Ueber dies Ereignifs, das von Verschiedenen verschieden erzählt [1]), vielfach verdreht (wenn man z. B. sagt, der Dieb sei ein Jude gewesen) und ausgeschmückt wird, können wir nur sagen, dafs es einige Zeit vor der Einnahme Mekka's geschehen sein mufs, da der Dieb nach Mekka floh und dort auch vor der Unterwerfung starb. In V. 116—125 und v. 130—133, welche zusammenhängen [2]), bekämpft Muḥammed den Götzendienst und erwähnt die Juden als Freunde (v. 122); sie gehören zu den ältesten medînischen oder, was ich vorziehen möchte, zu den mekkanischen Theilen. V. 126—129 sind wahrscheinlich nicht lange nach den Gesetzen im Anfang dieser Sûra geoffenbart, um

---

[1]) His. 359. Tirm. 494 f. L. Wah. Zam. B. Die Wahrheit der Sache wird durch ein paar Verse des Ḥassân b. Ṯâbit bezeugt (Dîwân fol. 27 r.), nach denen der Dieb in Mekka sich bei (سلافة) بنت سعد aufhielt. Als sein Name wird angegeben ابو طُعْمة بن أُبَيْرِق (so Wah., eine Variante bei His. und die beste Tradition bei L.) oder طعمة بن ابيرق (gewöhnlich) oder ابو طعمة بشير بن ابيرق (His.) oder بشير بن طعمة (Tirm.). Im Verse des Ḥassân heifst er blofs سارق الدرْعَيْن; in der historischen Erklärung dazu ist der Name in der Berliner Handschrift entstellt. Aus den verschiedenen Angaben läfst sich der Name ابو طعمة بشير بن ابيرق mit Sicherheit herstellen. Für طُعْمة, welche Form die besten Handschriften haben und der Qâmûs allein aufführt — vergl. auch Ḥamâsa 452 — finden wir zuweilen طِعْمة (so in den Varianten zu His. und der Ausgabe Albaiḍâwî's). Ob aber بَشِير oder بُشَيْر zu lesen sei, wird auch durch die Anmerkung zu His. 358 nicht klar. Ganz falsch unterscheidet cod. Spr. 282 ابو طُعمة الظفرى von طِعْمة بن ابيرق (sic!).

[2]) Man achte auf ولله ما فى السماوات وما فى الارض, v. 125, v. 130 (zweimal), v. 132.

diese zu ergänzen. V. 134 kann mit v. 61 [1]) verbunden werden. V. 134 geht vielleicht noch auf die Banû Ẓafar, die für ihren Stammesgenossen falsch gezeugt hatten. V. 135 bis 142, mit denen v. 143—152 gleichzeitig zu sein scheinen, sind später, als die Schlacht am Uḥud, denn aus v. 136 und 146 sieht man, dafs die Muslimen damals schon mit wechselndem Glück gekämpft hatten [2]). V. 152—168, in denen der Qorân Alles kurz zusammenfafst, was er gegen die Juden gesagt hatte, können bei ihrer grofsen Bitterkeit kaum geoffenbart sein, ehe mit diesen Krieg geführt war. V. 169—174, in denen auch den Christen mehrere falsche Lehren vorgeworfen werden, hängen damit zusammen [3]). V. 174, den eine weiter nicht verdächtige Tradition als im Sommer (في الصيف) [4]) geoffenbart bezeichnet, ist wol nicht viel später, als der durch ihn etwas abgeänderte v. 15. Ueber seine Entstehung gehen die Traditionen aus einander, da er nach Einigen auf einem Feldzuge [5]) geoffenbart ward, nach Andern, als Jâbir b. 'Abdallâh zu Muḥammed kam, während dieser gerade nach Mekka pilgern wollte [6]), nach einer dritten Angabe, als der Prophet diesen Jâbir auf seinem Krankenlager besuchte [7]). Endlich behaupten Manche, der Vers sei auf der letzten Pilgerfahrt geoffenbart und sei überhaupt der späteste des

---

[1]) Die gewöhnliche Tradition über diesen Vers beurtheilt schon Weil K. 72, Anm. 2 richtig.

[2]) Mit Unrecht beziehen die Kommentare v. 135 f. auf die Juden statt auf die Heuchler.

[3]) Vergl. v. 168, der den ersten Theil beschliefst, wie v. 174 den zweiten. Uebrigens greift Muḥammed schon in v. 155 die Christen zugleich mit den Juden heimlich an.

[4]) Muaṭṭa' 328. Muslim I, 323; II, 65. Tirm. 496. Itq. 49, 924. Ḫamîs 9 v.

[5]) Itq. 41.

[6]) Zam.

[7]) Tirm. 348. Zam. B.

ganzen Qorâns [1]). Diese Tradition ist aber einerseits an und für sich nicht sehr glaubwürdig, andererseits steht sie mit der eben erwähnten in Widerspruch, da diese letzte Pilgerfahrt nicht in den Sommer, sondern in den Anfang des März (im Jahre 632) fällt.

Wegen des ähnlichen Inhalts führen wir hier Sur. 65 an, durch welche Sur. 2, 225 ff. ergänzt werden. Wenn der erste Vers wirklich auf Ibn 'Omar geht, der seine Frau während der Zeit ihrer monatlichen Reinigung entliefs [3]), so kann die Sûra kaum vor das Jahr 8 fallen, da er damals erst 20 Jahr zählte; aber eine genaue Tradition [4]) sagt auch nur, Muḥammed habe bei jener Gelegenheit diesen Vers gelesen (قرأ), nicht, er sei damals erst geoffenbart. Eine Angabe [5]) bezeichnet diese Sûra als mekkanisch [6]), vielleicht mit Rücksicht auf den Schlufs, welcher den mekkanischen Versen ähnlich ist.

Sur. 59 bezieht sich zum gröfsten Theil auf die Unterwerfung und Vertreibung der jüdischen Banû Nàḍîr (Rabî' I des Jahres 4) [7]). Ueber das Zeitalter von v. 18 ff.

[1]) Bh. im كتاب المغازى und كتاب المفسير. Muslim II, 64 f. Tirm. 496. Wah. in der Einleitung. Alqurṭubî 23 v. Cod. Lugd. 653. Itq. 60. Aššûšâwî Kap. 1.

[2]) Falsch verbindet daher das Itqân beide Traditionen und behauptet, alle auf der letzten Pilgerfahrt geoffenbarten Verse seien „sommerliche" (صيفى).

[3]) Wah. B.

[4]) Muslim I, 860. F.

[5]) Bei 'Omar b. Muḥammed.

[6]) Es sei mir hier die Bemerkung erlaubt, dafs zu v. 10 die ersten Worte von v. 11 bis ذكرا hinzuzufügen sind; denn sonst wäre der Reim falsch, und es würde vor الذين آمنوا (die wir eng mit يا أولى الالباب verbinden) fehlen يا أيها.

[7]) Dies ist die allgemeine Ansicht (His. 653. Waq. 4 und unten; eine Tradition bei Bh. im كتاب المغازى. Albalâḏurî fol. 11 v. Tab. Almas'ûdî S. 157. Vergl. Weil 135 f. Caussin III, 121). Ganz

kann ich nichts Gewisses sagen; Nichts spricht jedoch dagegen, dafs sie gleichzeitig mit dem ersten Theil der Sûra entstanden seien; vergl. z. B. den Schlufs يسبح الآية mit den ersten Worten der Sûra.

Sur. 33 besteht aus mehreren Stücken. V. 9—33 stammen sicher aus dem Schlufs des Jahres 5 [1]), nachdem die mächtigen Verbündeten Quraiš, Banû Ġaṭafân und Banû Quraiẓa die Belagerung des durch einen Graben (خندق) vertheidigten Yatrib aufgegeben hatten, und der letztgenannte Stamm gleich darauf von Muḥammed vernichtet war. Ungefähr in dieselbe Zeit gehören die Verse, die sich auf Zainab bint Jaḥš, die geschiedene Frau seines Freigelassenen

---

vereinzelt steht die Tradition Azzuhrî's bei Bh. a. a. O., dies Ereignifs falle 6 Monate nach der Schlacht bei Badr, d. h. auch auf den Rabî' I, aber den des Jahres 3. Dagegen sprechen noch geradezu andere Berichte. Die Historiker (His. 650, 652. Waq. 354. Tab.) erzählen nämlich, der von Muḥammed mit den Banû Naḍîr geschlossene Vertrag sei zuerst aufgelöst wegen der von diesen auf ihn gemachten Anschläge, als er sie um Unterstützung wegen des Blutgeldes (دية) zweier Menschen bitten wollte, die ein Muslim ohne sein Vorwissen getödtet hatte, um die bei Bi'r Ma'ûna (Ṣafar des Jahres 4) Gefallenen zu rächen. Aufserdem wird in einem Gedichte eines Juden auf den Tod des Ka'b b. Al'ašraf (bei His. 609), das nicht gut nach der Vertreibung der Banû Naḍîr abgefafst sein kann, die Schlacht bei Uḥud erwähnt:

كما لاقيتم من بأس صخر * بأحد حيث ليس لكم نصير

„Wie die Kraft Ṣaḥr's (Abû Sufyân's), die Ihr erfuhrt beim Uḥd „(d. i. Uḥud), wo Ihr keinen Retter hattet!"

[1]) His. 668. Waq. 4 f., 157. Albalâḏurî 13 v. u. a. m. Diese Zeitbestimmung ist sicher und pafst weit besser in die ganze Reihe der Ereignisse, als die blofs aus einer Tradition, nach welcher Ibn 'Omar zur Zeit der Uḥudschlacht 14, zur Zeit des Grabenkampfes 15 Jahre alt gewesen sein soll (Bh. im كتاب المغازى), gezogene Annahme, letzterer falle in das Jahr 4 (Ibn Qutaiba 80). Vgl. Bh. a. a. O., wo noch hinzugefügt wird, dieser Kampf habe im Šauwâl des Jahres 4 stattgefunden, so dafs also in Bezug auf den Monat keine Verschiedenheit herrscht.

und Adoptivsohns Zaid, beziehen, die er heirathete. Denn diese Scheidung verlegt man in's Jahr 5 [1]), und ebendahin führt die Angabe, dafs die Wiederverheirathung noch vor dem Kriege mit den Banû'lmuṣṭaliq [2]) vollzogen sei. Diese Verse sind folgende: v. 1—3, eine Art von Einleitung; v. 4 ff., in denen Muḥammed aus einander setzt, dafs die Adoptivsöhne keine wahren Söhne seien (und dafs er daher seines Adoptivsohnes Frau heirathen dürfe); v. 36 bis 40; v. 53—55, welche sich auf die Gäste beziehen, die bei Zainab's Hochzeit länger blieben, als Muḥammed es wünschte [3]). Hiermit hängt zusammen v. 59, der vielleicht später, jedoch vor dem Jahre 8 [4]) hinzugefügt ist. Auch andere Verse, die von Muḥammed's Frauen handeln, scheinen mit diesen zusammenzuhängen: nämlich v. 6—8; 28 bis 35 [5]). Auch v. 49—51, in welchen dem Propheten erlaubt wird, Sklavinnen zu heirathen, können nicht gut vor dieser Zeit geoffenbart sein, da die erste Sklavin, die er heirathete, die bei der Unterwerfung der Banû Quraiẓa gefangen genommene Raiḥâna [6]) war. Aber v. 52 ist sicher

---

[1]) Tab. Almas'ûdî 157.

[2]) Das geht aus der Rolle hervor, welche Zainab und noch mehr ihre Schwester in der Geschichte der Verläumdung 'Âïša's spielt. Siehe die Citate S. 156 Anm. 3.

[3]) Bh. an mehreren Stellen. Muslim I, 824 ff. Wah. F. Vgl. Weil, Anm. 229. Caussin III, 151. Weniger genau Tirm. 532 u.s.w. In einen andern Bezug zu 'Âïša bringt diesen Vers Annasâî 381.

[4]) Im Jahre 8 starb Muḥammed's Tochter Umm Kulṯûm, so dafs nur noch Fâṭima übrig blieb, also hinfort nicht mehr von بناتك die Rede sein konnte (vergl. Ibn Qutaiba 69 f.).

[5]) Die Muslimen reden viel von einem grofsen Zwist zwischen Muḥammed und seinen Frauen, mit dem sie Vers 28 f. zusammenbringen, aber gewöhnlich ohne sie genau zu nennen. Auch wird aus der anekdotenhaft ausgeputzten Erzählung nicht klar, woher dieser Streit gekommen. Vergl. Bh. im كتاب المظالم. Muslim I, 862 ff. F. War die Ursache vielleicht Eifersucht wegen der neuen Nebenbuhlerin?

[6]) His. 693. Vergl. Weil 170 f.

um mehrere Jahre später [1]). V. 48 scheint etwa aus derselben Zeit zu sein, wie der gröfste Theil der Sûra; er enthält eine genauere Erklärung von Sur. 2, 237. Auch v. 41—47, mit denen vielleicht v. 56—73 (ausgenommen *v. 59) zusammenhängen, können derselben Zeit angehören.

Sur. 63 ist kurz nach dem Zuge gegen die Banû-'lmuṣṭaliq, einen Zweig der Banû Ḫuzâ'a, geoffenbart wegen der aufrührerischen Worte, welche 'Abd-allâh b. Ubai auf demselben geredet hatte [2]). V. 9—11 können aber auch einer andern Zeit angehören.

Der wichtigste Theil der Sur. 24 handelt von dem Abenteuer 'Âïša's auf demselben Zuge [3]). Dieser Theil besteht aus v. 4 f., mit denen wahrscheinlich v. 1—3 gleichzeitig sind (Gesetz über den Ehebruch), und v. 10—26; sie sind ungefähr einen Monat [4]) nach der Rückkehr von dem Zuge geoffenbart. Aber über v. 6—9 weifs ich Nichts

---

[1]) Dies hat Weil 358 f. gegen die seltsamen Ansichten vieler Muslimen bewiesen (vergl. die Kommentare).

[2]) His. 726, 360, wo es heifst, diese ganze Sûra sei damals geoffenbart. Muslim II, 634. Tirm. 548 f. Tab. Wah. Zam. B. Vergl. Caussin III, 132 f. Weil 148 ff. Was die Zeit dieses Krieges betrifft, so können wir sie nach His. 661. Bh. im كتاب المغازى. Tab. Almas'ûdî 151 auf den Ša'bân des Jahres 6 verlegen; dafür spricht auch, dafs Muḥammed's Frauen, die während des Grabenkampfes (Ende 5) noch nicht von der Welt zurückgezogen lebten (His. 687. F. zu Sur. 33, 9. Bh. a. a. O. Almas'ûdî 157), während dieses Feldzuges schon ganz abgeschieden waren, wie aus der zu Sur. 64 zu citierenden Tradition hervorgeht. Wir brauchen uns daher nicht an die Tradition zu kehren, welche den Kriegszug auf den Ša'bân des Jahres 5 (Waq. 4. Ibn Qutaiba 80; diesen folgt Weil 143 ff.) oder auf den des Jahres 4 verlegt.

[3]) His. 731 ff. Bh. an mehreren Stellen. Muslim II, 628 ff. Tirm. 524 ff. Tab. L. Wah. F. Vergl. Weil 151 ff. Caussin III, 164 ff. Eigentlich haben wir nur eine einzige von 'Âïša selbst ausgehende Tradition, jedoch in mehreren, in einzelnen Nebensachen von einander abweichenden Gestalten. Nicht in allen wird ausdrücklich bemerkt, dafs dies Ereignifs an diesem Tage vorfiel.

[4]) Vergl. die in der vorigen Anmerkung citierten Stellen.

zu bestimmen, als daſs sie wahrscheinlich später hinzugefügt sind. Sie sollen entweder wegen des 'Uwaimir b. Alḥârit Al'ajlânî, der seine Frau des Ehebruchs beschuldigte[1]), oder wegen des Hilâl b. Umaija[2]) geoffenbart sein, der dasselbe gethan haben soll. Die auf beide bezüglichen Berichte sind einander so ähnlich, sogar in dem Namen (z. B. dem des Ehebrechers Šarîk b. Assaḥmâ')[3]), daſs wir hier keine Entscheidung treffen können. Auſserdem enthält diese Sûra verschiedene Gesetze über Anstand und Sitte, die wol durch 'Âïša's Abenteuer mit veranlaſst sind: nämlich v. 27—33 und v. 57—61. Ob v. 34—45 mit v. 46 zusammenhängen und bloſs zur Abwechselung dienen sollen, wage ich weder zu bejahen, noch zu verneinen. V. 62 ff. verlegt man nicht ohne einige Wahrscheinlichkeit in die Zeit, wo um Yatrib der Graben gezogen wurde[4]) (Jahr 5). Für dieselbe Zeit paſsten gut v. 46—56; so Viel ist wenigstens gewiſs, daſs sie einer Zeit zuzuschreiben sind, in der es Muḥammed schlecht ging, d. h. der Periode zwischen der Schlacht am Uḥud und dem Ende des Grabenkampfes.

Sur. 58 handelt über ähnliche Dinge, wie Sur. 24. Die ersten Verse beziehen alle Angaben auf Ḫaula oder Ḫuwaila[5]), die von ihrem Gemahl Aus b. Aṣṣâmit auf eine

---

1) Muaṭṭa' 206. Bh. im كتاب الطلاق und كتاب التفسير. Muslim I, 882 ff. Annasâî 400, 409 f. Ibn Qutaiba 170 L. F. Mišk. 287. Keiner von diesen erzählt, daſs 'Uwaimir bei der Rückkehr vom Zuge nach Tabûk (Jahr 9) sein Weib schwanger fand, wie Weil K. 75 behauptet; die Meisten sagen vielmehr ausdrücklich, daſs er sie auf frischer That ertappte.

2) Muslim I, 886. Tirm. 523. Annasâî 409 f. L. Wah. F. B. Mišk. 278.

3) Vergl. besonders F. Alles verwirrt nach seiner Weise Zam.

4) His. 670. Zam.

5) Bei Ibn Ḥajar nr. 338 Jamîla, eine Form, die vielleicht auf einem alten Schreibfehler beruht (جميلة für خويلة)

altheidnische Weise entlassen war [1]). Spätere Quellen [2]) setzen dies Ereigniſs freilich in die Zeit kurz nach der Rückkehr von Ḥudaibiya (also in das Ende vom Jahr 6 oder den Anfang von 7), aber in alten Traditionen habe ich keine Zeitangabe gefunden. Die in dieser Sûra enthaltenen Vorschriften über die dem Propheten gebührenden Ehrenbezeugungen passen für das Zeitalter der Sûr. 24; auf keinen Fall stammen sie aus den ersten Jahren nach der Flucht. V. 6—9 und v. 15 ff. sind gegen die Heuchler gerichtet. Die einzelnen Theile dieser Sûra (v. 1—5; 6—11; 12; 13 f.; 15 ff.) werden sich der Zeit nach einander ziemlich nahe stehen. Ohne vernünftigen Grund halten Einige v. 1—10 [3]) oder v. 9—11 [4]) für mekkanisch.

Sur. 22, welche gewöhnlich für mekkanisch, mitunter jedoch auch für medînisch gilt [5]), ist zwar ihrem gröſsten Theile nach im dritten Zeitraum vor der Flucht geoffenbart, erhält aber ihre *Hauptbedeutung* durch die in ihr vorkommenden medînischen Stücke; weshalb wir es für besser gehalten haben, die ganze Sûra hier aufzuführen. Mekkanisch sind v. 1—24; 43—56; 60—65; 67—75. Von diesen werden mehrere mit Unrecht auch als medînisch bezeichnet: v. 1 f. sollen auf dem Zuge gegen die Banû'lmuṣṭaliq geoffenbart sein [6]), vielleicht, weil Muḥammed sie auf demselben einmal vortrug; v. 11 f. werden von Einigen nach der Flucht gesetzt, weil man sie auf die Araberstämme, welche erst später den Islâm annahmen, oder auf andere nach der Flucht geschehene Dinge bezog [7]). Ebenso dachten Einzelne auch bei v. 15 an arabische Stämme, weil

[1]) Ibn Qutaiba 131. Wah. F. B. Ibn Ḥajar a. a. O.
[2]) Weil 184 und Anm. 280.
[3]) B.
[4]) Itq. 36.
[5]) Vergl. 'Omar b. Muḥammed. Itq. 26 f. und die Kommentare.
[6]) F. Zam. Itq. 43.
[7]) 'Omar b. Muḥammed. Wah. F.

sie das Wort بنصره als »wird ihm Sieg geben« auffafsten [1]). Ganz allgemein angenommen ist aber die Ansicht, v. 20 bis 22 oder v. 20—23 oder v. 20—24 bezögen sich auf den Einzelkampf von ʿAlî und einigen Genossen gegen die Hauptkämpfer der Quraiś in der Schlacht bei Badr [2]). Diese Erklärung stützt sich aber nur auf eine buchstäbliche Auffassung des Wortes خصمان [3]). Dagegen haben wir v. 17 für einen, wol von Muḥammed selbst eingesetzten, mekkanischen Vers zu halten. V. 51 wird regelmäfsig in den Erzählungen von den in Sur. 53 zu Gunsten der mekkanischen Göttinnen eingeschobenen Versen als auf diese bezüglich angeführt [4]). Da jedoch dieser Vers der Sprache nach zu spät für jenes Ereignifs ist, und da diese ganze Erklärung nur daraus entstanden ist, dafs man den Wörtern تمنّى und امنية die Bedeutung »lesen« unterschob [5]),

---

[1]) F.

[2]) Waq. 64. Muslim II, 744. L. F. Zam. B. ʿOmar b. Muḥammed. Itq. 19.

[3]) Doch haben die Kommentare auch noch andere Erklärungen der Stelle.

[4]) Siehe die Citate zu Sur. 53.

[5]) Diese Bedeutung ist dem Qorân unbekannt, obgleich Einige sie ganz unrichtig auch an andern Qorânstellen finden wollen, z. B. His. 370 nach Abû ʿUbaida in امانىّ Sur. 2, 105; auch erinnere ich mich nicht, sie bei alten Dichtern gefunden zu haben. Die Muslimen führen freilich als Belegstellen an:

تَمَنَّى كتابَ اللّه بالليل خاليًا * تَمَنِّىَ داوُودَ الزبورَ على رِسْلِ

(His. 370. L. Zam. zu Sur. 22, 51. B. hat zu Sur. 2, 73 und Sur. 22, 51 اوّل ليله aus Verwechselung mit dem folgenden Vers, der bei Zam. nur zur Hälfte angeführt ist), und

تَمَنَّى كتابَ الله اوّلَ ليلِهِ * وآخِرَهُ لاقَى حِمامَ المقادِرِ •

(F. L. Zam. zu Sur. 2, 75. His. 371 mit der Lesart وافَى für لاقَى); der letztere Vers soll sich auf ʿOṯmân's Tod beziehen (F.). Aber wir haben keine Bürgschaft dafür, dafs diese Verse wirklich schon aus der ältesten Zeit des Islâms stammen, die allein maafsgebend sein

so können wir diesen Bezug nicht für richtig halten, wenn wir gleich auch diese Stelle auf eine Versuchung des Propheten zur Nachgiebigkeit gegen die Götzendiener deuten müssen. Von den medînischen Versen der Sûra scheinen die meisten (v. 25—38) aus der Zeit vor der Wallfahrt im Jahre 6 oder im Jahre 7 zu stammen; denn dafs sie eine Anleitung für die Wallfahrer enthalten, ist nicht zu verkennen: nach der Eroberung Mekka's können sie aber nicht geoffenbart sein, da Muḥammed in v. 25 f. die Ungläubigen tadelt, dafs sie die Ka'ba den Gläubigen verwehrten und sie nicht recht verwalteten, und v. 31 die Muslimen ermahnt, sich vor den mit den Götzenbildern (die bei der Eroberung zerstört wurden) verbundenen Gebräuchen in Acht zu nehmen. V. 66, welcher wie v. 35 beginnt, ist in dieselbe Zeit zu setzen. V. 39—42 giebt man mit Recht als die an, durch welche zuerst den Muslimen der offene Kampf mit dem Feinde erlaubt sei [1]); wir haben sie daher noch früher, als die Schlacht bei Badr anzusetzen. Natürlich kann aber die Annahme, dafs diese Erlaubnifs zum Kampf schon vor der Flucht gegeben sei [2]), nicht unsere Billigung finden. V. 57—59, welche von Muḥammed selbst an ihre Stelle gesetzt zu sein scheinen, müssen später sein, da sie schon von Gläubigen sprechen, welche im Kampf gefallen sind [3]). V. 76 ff. werden schon

kann. Für die Bedeutung „wünschen" Belegstellen aus dem Qorân oder sonst anzugeben, ist bei der Häufigkeit derselben überflüssig.

1) Annasâî 557. L. Wah. Zam. B. Itq. 58. Vergl. Weil 91.

2) His. 313; vergl. Spr. 207.

3) Stände da مَنْ قُتِلَ „wer getödtet wird", „wenn Einer getödtet wird", so könnten diese Verse immer noch vor der wirklichen Schlacht entstanden sein; aber الَّذِينَ قُتِلُوا zeigt, mit Ausschlufs der konditionalen Bedeutung, einfach die vollendete Thatsache an: „die, welche getödtet worden sind"

von einem alten Erklärer mit Recht als medînisch angegeben [1]). Näheres über ihr Zeitalter vermag ich aber nicht zu bestimmen.

Sur. 48 ist nach dem Frieden von Ḥudaibiya (im Monat Ḏû'lqa'da des Jahres 6) geoffenbart, aber nur v. 1—17 fallen kurz nach dem Abschlufs desselben, wahrscheinlich noch vor Muḥammed's Rückkunft nach Almedîna [2]), was Viele von der ganzen Sûra behaupten [3]). Aus diesen Versen sehen wir viel deutlicher, als aus den Berichten der Historiker, dafs Muḥammed schon damals im Sinn hatte, Mekka zu erobern, dafs aber die mit ihm verbündeten Beduinen, durch deren grofse Masse es ihm 2 Jahre später möglich ward, die Stadt fast ohne Schwertstreich zu nehmen, damals seine Hoffnung täuschten; daher hielt er es denn für gerathener, einen Frieden zu schliefsen. Dafs dieser trotz der ungünstigen Bedingungen ein Meisterstück seiner Politik und ein wahrer Sieg war [4]), hat der Ausgang am besten gezeigt. Aber v. 18 ff. sind erst geoffenbart, nachdem von Muḥammed die Juden von Ḫaibar und der Umgegend unterworfen waren (Anfang des Jahres 7) [5]), deren Reichthümer er seinen Genossen auf der Rückkehr von Ḥudaibiya versprochen hatte [6]). Denn v. 19, 20 und 27 lassen sich auf keine andere Weise erklären. Nachdem er

[1]) 'Omar b. Muḥammed.

[2]) Siehe v. 11 und v. 15: „Die, welche zu Hause geblieben sind, werden sagen" (wenn Du wieder zurückkommst).

[3]) His. 749. Bh. an mehreren Stellen. Wah. B. Weniger deutlich Muaṭṭa' 71. Aber eine Tradition bei Muslim II, 172 sagt dies nur von den ersten (4) Versen.

[4]) So läfst sich v. 1 gut erklären (vergl. die Kommentare) und wir brauchen die ersten Verse nicht nach dem Kriege von Ḫaibar zu stellen.

[5]) Wenn Ibn Qutaiba 80 diesen Krieg gegen alle andern Zeugnisse vor die Fahrt nach Ḥudaibiya setzt, so haben wir hierin nur ein Versehen zu erkennen. Richtig giebt er die Zeit an S. 142.

[6]). V. 15, 20. Ueber die grofse Beute dieses Krieges vergl. His. 773 ff. Caussin III, 202.

diesen Erfolg errungen, durfte er einen Rückblick auf das Ereignifs von Ḥudaibiya werfen; daher spricht er denn auch in diesem Theile viel davon und sucht die Muslimen zu überzeugen, dafs Gott ihm bei demselben ebenso beigestanden, wie bei Ḫaibar. Falsch behauptet der persische Uebersetzer Aṭṭabarî's, dafs v. 27 nach der Pilgerfahrt des Jahres 7 geoffenbart sei [1]).

Im Jahre 7 [2]) sind auch die ersten 5 Verse von Sur. 66 entstanden, in denen der Prophet seine Frauen heftig tadelt, weil sie mit ihm wegen der ihm vom Statthalter Aegyptens geschickten Sklavin Mâriya der Koptin gezankt hatten [3]); da man diese Sache doch nicht recht für anständig hielt, so erzählt man zur Erklärung dieser Verse noch eine andere sehr lächerliche Geschichte, die vielleicht schon von der hauptsächlich bei jener betheiligten 'Âïśa ersonnen ist [4]). V. 10—12, in denen Muster guter und böser Frauen aufgestellt werden, hängen hiermit gewifs zusammen. V. 6 bis 9, welche einen harten Angriff auf die Heuchler enthalten, scheinen aus der spätern Zeit des Propheten zu stammen [5]).

Der Anfang der Sur. 60, in welchem die Muslimen davor gewarnt werden, die, welche sie in die Verbannung getrieben, sich zu Freunden zu machen, wenn es gleich möglich sei, dafs die alte Freundschaft bald wieder hergestellt werde, ist nach der richtigen Angabe der Tradition kurz vor der Einnahme von Mekka (Ramaḍân des

[1]) Dafs die Worte „Ihr zieht ein, wenn es Gott gefällt" nur auf die Zukunft gehen können, bedarf keines weitern Beweises.

[2]) Wodurch Weil K. 78 veranlafst ist, diese Sûra als nach dem Feldzuge von Tabûk geoffenbart anzusehen, habe ich nicht erfahren können.

[3]) Annasâî 475. Wah. F. Zam. B. Vgl. Weil 274 ff. Caussin III, 268.

[4]) Diese Fabel ist vielfältiger bezeugt, als jene unzweifelhaft wahre Geschichte. Siehe Bh. an mehreren Stellen. Muslim I, 861 f.: II, 179. Annasâî 402, 452, 475. Miśk. 275. Wah. F. Zam. B.

[5]) Vergl. v. 9 mit Sur. 9, 74.

Jahres 8) geoffenbart, als ein Brief von Ḥâṭib b. Abî Baltaʿa an die Quraišiten aufgefangen war, in welchem er diesen meldete, daſs Muḥammed gegen sie rüstete [1]). Zu diesem Theil haben wir die ersten 9 Verse zu rechnen. V. 10 f. müssen aus der Zeit bald nach dem Frieden von Ḥudaibiya sein [2]), wenn sie auch nicht, wie die Tradition will [3]), noch zu Ḥudaibiya selbst entstanden; es ist nämlich undenkbar, daſs der Prophet, der daselbst nach dem Vertrage die zu ihm fliehenden Männer auslieferte, die Frauen aufgenommen hätte, über die doch das Dispositionsrecht der Familie weit gröſser war, als über die Männer. V. 12 kann man gut hiermit verbinden; freilich hat auch die Ansicht der Muslimen, daſs er bei der Einnahme von Mekka geoffenbart sei [4]), Etwas für sich. V. 13 scheint auf denselben Gegenstand wie die ersten Verse zu gehen und also ihnen gleichzeitig zu sein.

Sur. 110, welche wie ein Bruchstück aussieht, gilt wegen ihres Platzes zwischen lauter mekkanischen Sûren, wie Sur. 98, mehrfach für mekkanisch [5]). Wir setzen sie am wahrscheinlichsten in die Zeit, wo Muḥammed gegen Mekka aufbrach und schon ahnte, welche Folgen das Ereigniſs haben würde, auf dessen günstigen Ausgang er rech-

[1]) His. 809 f. Bh. an mehreren Stellen. Muslim II, 509 f. Tirm. 547. Tab. Miśk. 569. Wah. F. Zam. B. Ibn Ḥajar nr. 1532. Vgl. Weil 209 f. Caussin III, 221 ff.

[2]) Diese Annahme stimmt gut zu den Berichten des His.

[3]) Bh. im كتاب الشروط. Hibat-allâh. Miśk. Wah. F. zu Sur. 48 und zu Sur. 60. Zam. B. Vergl. Weil 183.

[4]) Tab. F. B.

[5]) ʿOmar b. Muḥammed. Hibat-allâh. Ich muſs mich sehr wundern, daſs Muir dieser Ansicht folgt und die Sûra für eine altmekkanische hält, während die deutliche Voraussicht, daſs die Völker ihm nach dem Siege zuströmen werden, nur für die spätere medînische Zeit des Propheten paſst; ich wundere mich hierüber um so mehr, als Muir mit Recht mehrere Ueberlieferungen verwirft, nach denen Muḥammed schon zu Mekka die folgenden Kriege und Siege voraussah.

nen konnte [1]). Die Ueberlieferung, daſs diese Sûra die allerspäteste sei, beruht auf einer falschen Erklärung des Verses, den Ibn ʿAbbâs auf den Tod des Propheten gedeutet haben soll [2]).

Sur. 49 besteht aus mehreren Theilen. V. 1—5 erklären fast Alle von den Gesandten der Banû Tamîm, die im Jahre 9 oder 10 [3]) in Reden und Benehmen mit derselben Freiheit und demselben Stolze vor Muḥammed aufgetreten waren, mit dem die Beduinen zu den Königen von Ḥîra und den Ġassâniden kamen [4]). V. 6—8 beziehen sich auf Alwalîd b. ʿUqba b. Abî Muʿaiṭ, einen Umaiyaden, der um dieselbe Zeit die Banû'lmusṭaliq, bei denen er Abgaben einfordern sollte, verläumdet hatte [5]). V. 9—12, über welche die Muslimen verschiedene Geschichtchen erzählen, so daſs sich Nichts sicher bestimmen läſst, müssen vielleicht mit den vorhergehenden verbunden werden. Viel-

---

[1]) Daſs die Sûra vom Jahre oder gar vom Tage der Einnahme sei, sagt Muslim I, 446. Wah. läſst sie auf der Rückkehr aus der Schlacht bei Ḥunain entstehn. Doch ist auf dergleichen Vermuthungen kein groſser Werth zu legen.

[2]) Bh. Muslim II, 741. Tirm. 500, 559 u. s. w. Anmerkung zu His. 933. Itq. 45, 61. Cod. Lugd. 653. Vergl. Ibn Qutaiba 82.

[3]) Ibn Saʿd sagt nicht, ob es im Jahre 9 oder 10 gewesen; bei His. deutet die allgemeine Ueberschrift an, daſs es im Jahre 9 geschah. Tab. nennt den Śauwâl des Jahres 9.

[4]) His. 933 ff. Ibn Saʿd I. 320. Bh. im كتاب المغازى und كتاب التفسير. Tab. Aġânî f. 116 f. (s. v. حسان بن ثابت). Dîwân des Ḥassân b. Ṯâbit im Anfang des zweiten Theils. Wah. F. Zam. B. Vergl. Weil 244 ff. Caussin III, 271.

[5]) His. 730 f. Ibn Qutaiba 163. Aġânî f. 663 v. (s. v. الوليد بن عقبة). Wah. F. Zam. B. Hier benutzt Muḥammed den Qorân, um den verhaſsten Umaiyaden, der nur äuſserlich nach der Einnahme Mekka's Muslim ward, aber nie eigentlich bekehrt wurde, wie sein späteres Leben als Statthalter ʿOṯmân's in Alkûfa am besten zeigt, und der dem Propheten den Tod seines bei Badr gefangenen und darauf hingerichteten Vaters nie verzeihen konnte, einen Bösewicht (فاسق) zu nennen. Daher wird diesem Manne von den Muslimen oft der Beiname الفاسق gegeben.

leicht können wir auch v. 13 hiermit verknüpfen. Es ist sicher äufserst schwer zu bestimmen, auf wen gerade ein Vers gehe, der einen der Hauptcharakterzüge aller echten Araber betrifft, den Stolz oder die Eitelkeit auf ihren Stamm; freilich läfst sich nicht läugnen, dafs die Erklärung, welche den Vers kurz nach der Einnahme entstehen und gegen den Hochmuth der Quraiś gerichtet sein läfst, besonders passend ist. V. 14 ff., in denen die Araber gut charakterisiert werden, welche ohne wahren Glauben (إيمان) den Islâm als etwas Aeufserliches (»أسلمنا«) angenommen hatten, bezieht sich nach der Ueberlieferung auf den Stamm der Banû Asad b. Ḫuzaima, die im Jahre 9 [1]), auf ihre Bekehrung pochend, von Muḥammed Nahrung forderten [2]). Weniger passend deutet eine andere Erklärung [3]) diese Verse auf die Stämme der Beduinen, welche ihm nicht nach Ḥudaibiya folgten.

In Sur. 9 sind die wichtigsten Verse die, welche der Prophet den zum Pilgerfest in Mekka versammelten Arabern im Jahre 9 durch ʿAlî vorlesen liefs [4]). Es sind dies a) v. 1—12, welche den Muslimen befehlen, nach Ablauf der heiligen Monate alle Götzendiener anzugreifen mit Ausnahme derer, mit welchen ein Vertrag auf eine bestimmte Frist abgeschlossen sei. Schon die ersten Worte براءة »Lossagung« [5]) schliefsen den ganzen Inhalt in nuce in sich.

[1]) Dies Jahr, welches ausdrücklich von Ibn Saʿd I, 317 f. und Tab. genannt wird, ist wegen seiner Unfruchtbarkeit (His. 894) sehr passend.

[2]) Ibn Saʿd a. a. O. Tab. Wah. F. Zam. B.

[3]) F.

[4]) His. 921. Tirm. 505 lassen ihn ohne nähere Bestimmung den Anfang dieser Sûra vorlesen; Ḫamîs 10 v. nennt 9 Verse; Mujâhid bei Zam. 13; Tab. 30; F. 40; Zam. B. 30 oder 40. Ungenau nennen Einige die (ganze) Sûra schlechthin, wie Almasʿûdî 158 und Tirm. 505.

[5]) Wenn man Einen aus seinem Schutze (ولاية, جوار) entliefs, so erklärte man vorher öffentlich, in Mekka bei der Kaʿba: أنّى بريء

b) v. 28 und vielleicht c) v. 36 f., durch welche die neue Zeiteintheilung festgestellt wird [1]). Bei 13—16 thut man am besten, der Auslegung zu folgen, welche sie von der Absicht Muḥammed's gegen Mekka im Jahre 8 versteht. Dagegen scheint freilich همّوا (v. 13) zu sprechen; doch ist es nicht nöthig, unter diesem Wort nur den blofsen Vorsatz der Feinde, dem keine thatsächliche Ausführung gefolgt sei, zu verstehen; wir können ihn auch auf den der wirklichen That vorangehenden Eifer anwenden. Aber v. 17 bis 22 sind ohne Zweifel vor der Einnahme geoffenbart, da die Heiden (die Quraiś) hier deutlich als Pfleger (عمّار) des Heiligthums genannt werden; sie passen am besten auf die Zeit, wo Muḥammed ernstlich an die Unterwerfung seiner Vaterstadt dachte [2]). V. 25 f., in denen die Schlacht bei Ḥunain (Śauwâl des Jahres 8) erwähnt wird, scheinen schon zu dem Theil der Sûra zu gehören, der sich auf den Feldzug nach Tabûk bezieht. V. 29—35, in denen befohlen wird, auch die Christen zu bekämpfen, bis sie Tribut (جزية) zahlen, sind ebenfalls schwerlich vor diesem Zuge gegen die Christen geoffenbart. Der gröfste Theil der Sûra beschäftigt sich nämlich mit dem in Rajab des Jahres 9 gegen die Byzantiner und ihre arabischen Bundesgenossen nach dem Norden Arabiens unternommenen Feldzuge, von dem viele Medînenser und Beduinen zurückblieben. Diese Gelegenheit benutzt Muḥammed, um die Heuchler und die lauen Muslimen wegen dieser und anderer Ursachen hart zu tadeln. Aber diese Verse sind nicht auf einmal, son-

---

من فلان oder etwas Aehnliches, wodurch man sich von jeder Verbindlichkeit des Schutzes und der Blutrache lossagte. Beispiele davon findet man mehrfach bei His. und andern alten Schriftstellern (vergl. Josua II, 19, 20: אנחנו נקים מן).

1) Dagegen spricht nicht, dafs dieser Vers in einer Rede Muḥammed's bei seiner letzten Wallfahrt (im Jahre 10) erscheint. His. 969 ff. F. Vergl. Caussin III, 302.

2) Ueber v. 19 giebt es mehrfache Traditionen. Siehe die Kommentare.

dern theils vor dem Abmarsch, theils auf dem Zuge selbst, theils nach der Rückkunft ausgesprochen. Vor den Beginn des Feldzuges setze ich [1]) v. 23 f., in denen von den Hindernissen die Rede ist, welche die Muslimen zurückhalten; freilich ließen sich diese beiden Verse auch zu den vorhergehenden ziehen, vergl. Sur. 60, 11 ff.; v. 38—41, von welchen v. 41 nach der Anmerkung zu Ibn Hišâm 924 der älteste der ganzen Sûra ist; v. 49—73. Auf dem Zuge sind geoffenbart v. 42—48; v. 82—97, von denen v. 85, wenn er sich wirklich auf den Tod des ʿAbd-allâh b. Ubai bezieht [2]), später hinzugefügt sein muſs. Nach der Rückkehr werden wir setzen müssen: v. 74—81; v. 98—107, in welchen die erwähnt werden, welche ihr Zurückbleiben bereuten [3]), sowie jene drei [4]), welche keine Verzeihung erhielten, da ihnen, als sonst eifrigen Muslimen, der Fehler um so höher anzurechnen war [5]). Kurz bevor Moḥammed

[1]) Wir nehmen hier keine Rücksicht auf die vielen Fabeln, welche die Kommentare zu den einzelnen Versen anführen, z. B. von den Nachstellungen der Heuchler u. s. w. Hiervon findet sich Nichts bei His. Dennoch bleibt es merkwürdig, daſs sich an diesen Zug, wie an ein paar andere, so viele Fabeln knüpfen (vergl. His. 898 ff.), während einige andere Feldzüge des Propheten ganz geschichtlich treu erzählt werden.

[2]) His. 927. Bh. im كتاب التفسير. Muslim II, 463. Tirm. 506. Annasâî 233. Tab. Wah. F. Zam. B. Vergl. Weil, Anm. 433 und 429.

[3]) Da man von diesen, ähnlich wie von Abû Lubâba (vergl. die Citate zu Sur. 8, 27), berichtet, daſs sie sich an eine Säule banden, bis Gott ihnen vergeben hätte, bezieht man diese Stelle wol auch auf ihn, oder sagt, er habe zu diesen Leuten gehört (also im Jahre 9 noch einmal dasselbe gethan, wie im Jahre 5!). Vergl. His. 687. Wah. F. Zam. B. Bei Zam. finden wir sogar die Angabe, es sei förmlich Sitte (عادة) gewesen, daſs sich die Sünder an die Säule gebunden hätten.

[4]) Kaʿb b. Mâlik, Hilâl b. Umaiya, Murâra b. Arrabîʿ.

[5]) Tradition des Kaʿb b. Mâlik bei His. 907 ff. Bh. im كتاب المغازى und كتاب التفسير. Muslim II, 622 ff. Vergl. Weil, Anm. 414. Caussin III, 287.

wieder in Almedîna einzog, sollen v. 108—111 geoffenbart sein, in welchen einige in der Nachbarschaft von Almedîna wohnende Leute heftig angegriffen werden, weil sie in böser Absicht ein Bethaus erbaut hatten [1]). Hiermit mögen v. 112 f. zusammenhängen, welche jenen das Bild der wahren Muslimen gegenüberstellen. In v. 118 f. erhalten endlich jene drei Verzeihung. Auch v. 120 bis 123 sind nach der Rückkehr entstanden, wenn man v. 123 mit Recht so auslegt [2]), dafs die Muslimen, durch den schweren Tadel der Heuchler erschreckt, auf den spätern Feldzügen [3]) alle ausgezogen seien, so dafs die Stadt ganz menschenleer geworden. Aber wir erklären den Vers besser so: »nicht alle Muslimen brauchten freilich mitzuziehen; aber so Viel war nöthig, dafs von jeder Abtheilung wenigstens Einige den Propheten zum Kampfe begleiteten.« V. 124 bis 128 setzen wir auch am besten nach der Rückkehr. V. 114—117 sollen sich entweder auf Abû Ṭâlib's Tod [4]) beziehen, oder auf den Besuch, den der Prophet in Al'abwâ' dem Grabe seiner Mutter Âmina bint Wahb machte, wobei ihm Gott verbot, für sie zu beten [5]). Jene Angabe ist entschieden falsch, diese hat Viel für sich. Ich würde in diesen Versen eine auf den Tod des 'Abd-allâh b. Ubai gehende, an seinen Sohn gerichtete Anspielung sehen, wenn es nicht unstatthaft wäre, jenen geradezu einen Götzen-

---

[1]) His. 906 f. Wah. F. Zam. B. Vergl. Weil M. 276.

[2]) F. Zam. B., die aber auch andere Erklärungen anführen.

[3]) Was sollen denn das für Feldzüge sein?

[4]) Ibn Sa'd I, 124. Bh. im كتاب التفسير und im كتاب فضائل اصحاب النبىّ. Muslim I, 41. Wah. F. Zam. B.

[5]) Vergl. die Kommentare. Dies geschah im Jahre 6. Siehe Ibn Sa'd I, 116, wo die Meinung widerlegt wird, dafs dies Ereignifs nach der Einnahme Mekka's falle. Bei Al'azraqî 433 wird dies so erzählt, als ob er die Tradition der Mekkaner im Auge hätte, nach welcher Âmina in Mekka selbst begraben ist (siehe Burckhardt, Travels in Arabia 173. Burton, Pilgrimage III, 352). Aber 482 wird bei Al'azraqî richtig Al'abwâ' genannt.

diener (مشرك v. 114) zu nennen. V. 129 f. scheinen mit Recht von Einigen für mekkanisch gehalten zu werden [1]); warum sie Andere für die allerspätesten Verse halten [2]), werden wir unten erklären.

Diese Sûra gilt bei sehr Vielen für die späteste [3]); Andere aber halten Sur. 5 für noch später [4]). Die Erklärung davon ist, dafs Sur. 9 zwar im Ganzen und Grofsen die *zuletzt geoffenbarte Sûra* ist, dafs *sich aber in Sûr.* 5 ein paar wichtige Verse befinden, die später als alle übrigen sind. Daher führen auch wir Sur. 5 an der letzten Stelle auf.

Diese letzten Verse sind die, welche Muḥammed wenige Monate vor seinem Tode bei dem letzten Pilgerfest (حجّة الوداع im Jahre 10) den Muslimen vortrug. Die Ordnung derselben ist etwas gestört und scheint mir ursprünglich folgende gewesen zu sein: v. 1 (den die Muslimen mit Ausnahme der Kûfier mit Recht in zwei Verse theilen); v. 4 bis فسق, zu verbinden mit v. 5 von فمن اضطرّ an; v. 7; v. 4 von اليوم bis دينا [5]). Die letzten Worte geben sich selbst als in einer Zeit geoffenbart zu erkennen, wo Muḥammed, vielleicht im Vorgefühl seines nahen Todes, sagen konnte, dafs alle Feinde den Muth verloren hätten, dafs seine Religion vollendet wäre. Dies erkennen auch die Muslimen [6]). V. 8—10 können mit diesen gleichzeitig

---

1) Zam. B. Itq. 32.

2) Wah. in der Einleitung. F. Zam. B. Itq. 32. Aśśûśâwî Kap. I.

3) Bh. im كتاب المغازى und كتاب التفسير. Muslim II, 64 f. Wah. in der Einleitung. Cod. Lugd. 653. B. Itq. 56. Vergl. die Listen der Sûren.

4) Tirm. 500. Itq. 61. Aśśûśâwî Kap. I. Vergl. die Listen der Sûren.

5) Zwischen v. 4 und 5 macht die Flügelsche Ausgabe gegen alle Ueberlieferung einen Einschnitt.

6) So Bh. an mehreren Stellen. Muslim II, 737. Tirm. 496. Tab. Wah. Zam. B. Vergl. Weil, Anm. 502. Caussin III, 305. Im

sein. V. 6 ist früher, jedoch nur wenig, da er nach allen Ueberlieferungen die Antwort auf eine Frage des 'Adî b. Ḥâtim oder des Zaid-alḫail, zweier angesehener Ṭâiten, enthält [1]), die erst in der letzten Zeit Muḥammed's bekehrt wurden. Alle übrigen Verse dieser Sûra sind um mehrere Jahre früher; die meisten scheinen den Jahren 6 und 7 anzugehören. V. 2 und 3, welche die Flügelsche Ausgabe ohne Grund in zwei Theile zerlegt, während sie nur einen einzigen Vers ausmachen, müssen vor dem Jahre 9 geoffenbart sein, in welchem Muḥammed ja die Götzendiener von den Heiligthümern ausschloſs [2]), während hier die Muslimen aufgefordert werden, die Pilger — damit können eben nur die nichtmuslimischen gemeint sein — ungestört zu lassen. Nach den Muslimen ward v. 2 entweder auf der Wallfahrt des Jahres 7 [3]) oder auf der nicht zur Ausführung gekommenen des Jahres 6 (des Jahres von Ḥudaibiya) [4]) geoffenbart; da aber v. 3 immer auf das Jahr 6 verlegt wird [5]), so ist die Wahrscheinlichkeit der letztern Angabe gröſser; auf jeden Fall müssen diese auf eine Wallfahrt bezüglichen Vorschriften aus der Zeit einer dieser beiden Fahrten sein. V. 11—13 ist damit vielleicht gleichzeitig [6]). V. 14 läſst sich der Zeit nach kaum bestimmen, da er sich auf oft wiederholte Ereignisse bezieht, jedenfalls geht er aber auf eine allgemeine Gefahr der Muslimen, so daſs die Geschichten und Fabeln über persönliche Lebensgefahren des Propheten hier umsonst zur Erklärung dieses Verses

cod. Lugd. 653 wird die Ansicht für die richtige erklärt, nach welcher Sur. 5, 5 die allerletzte Offenbarung ist.

1) Tab. Ibn Ḥajar nr. 2421 u. s. w. Muslim II, 243 ff. erwähnt die Sache ohne den Vers ausdrücklich zu nennen.

2) Vergl. den Anfang von Sur. 9.

3) Wah. Hibat-allâh.

4) Wah.

5) L. Zam B.

6) Die Redensart ولا يجرمنكم شنآن قوم findet sich nur v. 3 und v. 11.

aufgesammelt sind [1]). Ueber das Zeitalter von v. 15—38 [2]) kann ich weiter Nichts sagen, als dafs es nach der Vertreibung der Banû Qainuqâ' (Ende des Jahres 2) und vor den letzten Schlag gegen die Macht der Juden, die Unterwerfung Haibars (Anfang des Jahres 7), fällt. Wahrscheinlich stehen sie aber dem letzten Termin ziemlich nahe. V. 39 bis 44, die vielleicht mit ihnen gleichzeitig sind [3]), müssen wenigstens vor der Einnahme von Mekka geoffenbart sein, da Muhammed auf dem Zuge dahin (غزوة الفتح) ein Weib, welches gestohlen hatte, nach dem in diesem Verse ausgesprochenen Gesetze bestrafte [4]). Dasselbe würde daraus folgen, dafs nach einigen Kommentaren [5]) hier von Abû Tu'ma b. Ubairiq die Rede ist, wenn nicht dieser Name als der eines einmal als Musterdieb geltenden Mannes etwas verdächtig wäre. Wie aber Weil dazu kommt, den Vers auf die letzte Pilgerfahrt zu legen [6]), kann ich nicht erklären. V. 45—55 handeln von einer Streitfrage zwischen Juden, die uns die Erklärer sehr verschieden erzählen [7]). Wenn in ihren Berichten etwas Sicheres ist, so müssen sie älter sein, als die Ausrottung der Banû Quraiza, da dieser Stamm in ihnen genannt wird; freilich wird bald der Angeklagte, bald der Richter ein Qurazî genannt, so dafs doch eigentlich Alles ungewifs und unzuverlässig bleibt [8]). V. 56—63

---

[1]) His. 392 und 663. Waq. 114. Tab. Die Kommentare.

[2]) An die Tradition, welche v. 27 schon in einer vor der Schlacht bei Badr gehaltenen Rede citiert werden läfst (His. 434. Waq. 43. Tab.), brauchen wir uns nicht zu kehren. Niemand wird dergleichen Reden einen urkundlichen Charakter beilegen wollen.

[3]) Vergl. تفعيل v. 40 und dreimal v. 30.

[4]) Muslim II, 115. Annasâî 589.

[5]) L. und Wah.

[6]) K. 79 f.

[7]) Muatta' 347 und Mišk. 301 ohne ausdrückliche Nennung dieses Verses. His. 393 ff. L. Wah. Zam. B.

[8]) Andere deuten v. 46 oder v. 45 auf einen Streit zwischen den Banû Quraiza und Banû Nadîr. (His. 395. Annasâî 572. L. Zam. B.)

würden aus dem Jahre 3 stammen, wenn sie sich wirklich auf ʿAbd-allâh b. Ubai bezögen, der es durch seine Bitten von Muḥammed erlangte, dafs er den gefangenen Banû Qainuqâʿ die Auswanderung erlaubte [1]). Aber bei genauerer Untersuchung zeigt sich, dafs v. 57, auf welchem diese Erklärung beruht, auf eine unglückliche Zeit hinweist, in welcher Einige aus Furcht vor den Feinden ein Bündnifs mit den Juden vorschlugen; diesen erwiedert der Prophet, Gott würde ihnen vielleicht einen Sieg oder sonst eine günstige Wendung geben. Diese Umstände passen durchaus nicht zu einer Zeit, wo kurz nach einander die Mekkaner und die Juden entscheidend besiegt waren. Daher ist die Ansicht viel richtiger, welche v. 56 f. und damit die ganze Stelle auf den dem Propheten nach der Schlacht am Uḥud gegebenen, von ihm aber klüglich zurückgewiesenen Rath bezieht, die Hülfe der Juden gegen die Heiden nachzusuchen [2]). V. 64—88 sind geoffenbart, nachdem schon mehrere Kriege mit den Juden, aber, wie Weil mit Recht meint [3]), noch keine mit den Christen geführt waren, also zwischen den Jahren 4 und 8. Ohne Gewicht für uns sind die aus falschen Deutungen geflossenen Erklärungen von v. 71, z. B. er sei einer der ältesten mekkanischen Verse [4]). V. 89—91 können spätstens im Jahre 7 entstanden sein, da schon Sur. 66, 2 deutlich auf sie hinweist. Vielleicht sind sie aus derselben Zeit wie v. 92—94, in welchen die erlaubten Dinge den verbotenen gegenübergestellt werden. Wir haben schon S. 148 gesehen, dafs die Zeit dieser Verse nicht bestimmt ist, vielleicht in's Jahr 4, schwerlich nach dem Jahr 6 fällt. V. 95—97 werden in das Jahr von Ḥudaibiya gesetzt [5]); v. 98—100, welche

---

1) His. 546. Wah. Zam. B. Vergl. Weil, Anm. 159. Caussin III, 81 f.

2) So L.

3) K. 80.

4) Vergl. die Kommentare, besonders Wah.

5) Zam. B.

von den Heiligthümern Mekka's handeln, passen sehr gut für dieselbe Zeit. Auch v. 101 können wir recht wohl diesem Jahre zuertheilen, indem wir der Tradition folgen, es handele sich hier um einen Mann, der, als der Befehl zur Pilgerfahrt erschien, fragte, ob man denn jedes Jahr wallfahren sollte, und dem darauf Muḥammed etwas ärgerlich erwiderte: »Was wäre es nun, wenn ich diese Frage bejahte; dann wäre es Eure Pflicht, meinen Worten zu folgen; da dies Euch aber nicht möglich wäre, so würdet Ihr wieder ungläubig werden! daher lafst dergleichen Fragen sein!« [1]). Dies mag uns zwar an einem Propheten sonderbar vorkommen; wenn wir aber bedenken, dafs er von zudringlichen Menschen mit Fragen über alle möglichen Gegenstände belästigt wurde, so können wir ihm, dem Feinde der Geschwätzigkeit, jenen Aerger kaum verdenken [2]). Einige beziehen diesen Vers übrigens auf Fragen über andere ihm unbekannte oder seiner unwürdige Dinge [3]). Möglicher Weise sind alle diese Verse mit den folgenden zu verbinden, die von dem Aberglauben der Mekkaner handeln; diese Verse, welche zu v. 98 ff. einen Gegensatz bilden, würden sehr gut für dieselbe Zeit passen. V. 104 ist besser zum Vorhergehenden als zum Folgenden zu ziehen. V. 105 f. sind nicht, wie Weil meint [4]), zugleich mit dem kurzen Gesetz Sur. 2, 175, sondern sicher längere Zeit später geoffenbart, um dieses genauer zu bestimmen. Die

---

[1]) Mišk. 213. L. Wah. Zam. B. Vergl. Muslim I, 776 und auch II, 439. In den Namen und Nebenumständen stimmen die Traditionen nicht ganz überein.

[2]) So zählte Muḥammed كثرة السؤال unter die Dinge, welche Gott verhafst wären. (Muaṭṭa' 388. Muslim II, 130 f. Mišk. 411.)

[3]) Zum Beispiel „wer der Vater Jemandes wäre?" u. dergl. m. (Bh. an mehreren Stellen. Muslim II, 130 f., 440 ff. Tirm. 498. L. Wah.)

[4]) K. 79.

Sache, auf welche die Muslimen[1]) diese Stelle, wie es scheint mit Recht, beziehen, mufs nach der Einnahme von Mekka geschehen sein, weil darin Leute und Familien von Quraiś auftreten, die erst nach dieser den Islâm angenommen haben. Ueber das Zeitalter von v. 108 ff. kann ich nichts Genaueres sagen.

B) Offenbarungen, die in unserem Qorân fehlen, aber anderweitig erhalten sind.

Von den aus Versehen nicht in den endgültigen Qorântext aufgenommenen Offenbarungen haben sich einzelne in verschiedenen andern Schriften erhalten. Da diese in Europa zum Theil noch gar nicht, zum Theil wenigstens nicht im Original bekannt gemacht sind, und da einige von ihnen bei verschiedenen Schriftstellern in mehr oder weniger verschiedenen Gestalten erscheinen, so habe ich es für der Mühe werth gehalten, so Viel ich von ihnen habe auffinden können, in Text und Uebersetzung mit allen Varianten hier anzuführen. Ich habe mich aber dabei auf die Stellen beschränken müssen, welche nach einem guten Zeugnifs als ursprüngliche Theile des Qorâns angegeben werden, während es recht wohl möglich ist, dafs unter den Aussprüchen Muḥammed's, besonders unter الحديث القدسى, in dem Gott selbst spricht, noch einige, wenn auch nicht zahlreiche, Stellen verborgen sind, die eigentlich zum Qorân gehörten, gerade wie einzelne von den hier aufzuführenden, in einigen Schriften als qorânisch erwähnten, Verse, in andern nur als Aussprüche Muḥammed's erscheinen. Freilich sind auch diese Stellen nicht alle über jeden Zweifel erhaben.

[1]) Tirm. 499. L. Wah. Zam. B. Ibn Ḥajar nr. 608 und nr. 833.

I. Eine von sehr Vielen [1]) aufbewahrte Stelle, deren Formen aber so wesentlich von einander abweichen, dafs wir zur Uebersicht uns genöthigt gesehen haben, die Hauptgestalten einzeln anzuführen:

a) Attirmidî 387 nach Ubai, Itqân 525 nach Abû Wâqid Allaitî und Hibat-allâh nach Anas b. Mâlik: لو انّ لابن آدم واديا[2]) من مال[3]) لابتغى[4]) اليه[5]) ثانيا[6]) ولو انّ[7]) له ثانيا[8]) لابتغى[4]) اليه ثالثا[8]) ولا يملأ جوف ابن آدم الّا التراب ويتوب الله على من تاب

Vor diesen Worten hat das Itqân noch انّ الله يقول انّا انزلنا المال لاقام الصلوة وايتآء الزكوة ولو الخ

b) Nicht sehr verschieden von dieser Gestalt ist die, welche nach Albuhârî [9]) und den Mabânî IV, Azzubair vorlas: لو انّ ابن آدم أُعطِيَ واديا ملأً[10]) من ذهب احبّ[11]) اليه

---

[1]) Die von uns angeführten Traditionen beruhen auf der Auktorität des Ubai b. Ka'b, Anas b. Mâlik, Abû Mûsâ Al'as'arî, Abû Wâqid Allaitî, Ibn 'Abbâs, Ibn Azzubair. Aufserdem nennt Tirm. 387 Abû Sa'îd Albudrî, 'Âïsa, Jâbir, Abû Huraira.

[2]) واديين Hibat-allâh.

[3]) ذهب Itq. Hibat-allâh.

[4]) لاحب ان يكون Itq.

[5]) اليهما Hibat-allâh.

[6]) ثالثا Hibat-allâh. الثانى Itq.

[7]) So mufs im Text des Tirm. nothwendig für كان gelesen werden, während im Itq. كان richtig ist.

[8]) رابعا Hibat-allâh. اليهما الثالث Itq.

[9]) Alle aus Bh. genommenen Gestalten dieser Stelle stehen im كتاب الرقق.

[10]) ملآن Mabânî und Randlesart im cod. Lugd. 356 mit einem صح.

[11]) لاحب Mabânî.

دنيا ولو اعطى ثانيا احبّ [1]) اليه ثالثا ولا يسدّ [2]) جوف ابن ادم الا الخ [3])

c) und die, welche Itqân 525 nach Ubai b. Kaʿb hat, Mabânî IV nach ʿIkrima: لو انّ ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيه [4]) سال [5]) ثانيا وان [6]) سال [7]) ثانيا فاعطيه [8]) سال [5]) ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الّا الخ

d) und die in den Mabânî nach Ubai gegebene: انّ ابن آدم لو اعطى واديا من مال لالتمس ثانيا ولو اعطى واديين من مال لالتمس ثالثا ولا يملأ جوف الخ.

Kürzer sind folgende Gestalten:

e) Albuḫârî, Muslim I, 584 (in 2 Formen 1 und 2), Attirmidî 387 nach Anas b. Mâlik und Assuhailî's Kommentar zu Ibn Hiŝâm (Anm. zu S. 650) ohne Anführung einer Auktorität: لو انّ [9]) لابن آدم واديا من ذهب [10]) لاحبّ [11]) ان يكون [12]) له [13]) واديان [14]) ولن [15]) يملأ فاه [16]) الّا الخ

---

[1]) لاحبّ Mabânî.

[2]) يملأ Ebend.

[3]) Der Schlufs nach الّا ist überall, wo wir keine besondere Abweichung angeben, derselbe, wie bei a.

[4]) وعطى Mabânî.

[5]) لسال Ebend.

[6]) ولو Ebend.

[7]) اعطي Ebend.

[8]) Fehlt. Ebend.

[9]) كان Tirm. Muslim.

[10]) Assuhailî führt an, dafs Andere مال lesen.

[11]) احبّ Muslim und cod. Lugd. 356 des Bh.; aber am Rande لاحبّ.

[12]) Fehlt. Muslim.

[13]) لابتغى اليه für له — لاحبّ Assuhailî.

[14]) واديا Muslim 1, واديا اخر Muslim 2, ثانيا Tirm. Assuhailî.

[15]) ولا am Rande von cod. Lugd. 356. Tirm. Muslim I. Assuhailî.

[16]) جوف ابن ادم Assuhailî, der hinzufügt, dafs Andere عينى, Andere فم lesen. Muslim 2 hat hier والله يتوب الخ.

f) 'Aṭâ' nach Ibn 'Abbâs bei Albuḫârî und Muslim I, 584: لو انّ لابن آدم مثل[1]) واد مالًا لاحبّ انّ له[2]) اليه مثله ولا يملأ عين[3]) ابن ادم الخ;

g) Ibn 'Abbâs in Miškât 442, Abû Mûsâ bei Muslim II, 584, Mabânî IV, Itq. 525 f., Ubai in Mabânî II, Anas bei Muslim II, 583 (vgl. Arnold's Chrestomatie 22): لو كان[4]) لابن آدم واديان[5]) من مال[6]) لابتغى[7]) واديا[8]) ثالثا[9]) ولا يملا جوف ابن ادم الخ[10]).

Im Itqàn und den Mabânî ist nach Abû Mûsâ der Anfang: انّ الله يويّد[11]) هذا الدين بقوم لا خلاق لهم[12]) ولو الخ.

Unter dieser Masse von Abweichungen, die sich durch Reminiscenzen beständig unter einander verschlingen und dadurch neue Formen erzeugen, giebt sich doch die von uns unter a angeführte nach der Form Attirmidî's als die beste zu erkennen, nur daſs wir hier mit Hibat-allâh und Assuyûṭî lieber ذهب für مال lesen; ich stehe auch nicht an,

---

1) ملّيء Randlesart im cod. Lugd. 356 Muslim.

2) يكون Muslim.

3) نفس Muslim, der auch hier hat والله يتوب الخ.

4) انّ Mabânî. Itq.

5) واديين Mabânî (nicht Itq.).

6) ذهب Mabânî II.

7) لتمنّى Itq. Mabânî II.

8) Fehlt Misk. اليهما für واديا Mabânî II. Arnold.

9) بالثالث Mabânî II.

10) ويتوب الخ fehlt bei Muslim nach Abû Mûsâ und bei Arnold. Itq. hat ثمّ يتوب

11) سيويّد Itq.

12) Dies sind, wie unten erklärt wird, die Männer, welche für Muḥammed kämpften, ohne zu glauben, und daher keinen Theil am Himmelreich haben. Als Ḥadîṯ erinnere ich mich diese Worte öfter gefunden zu ḥaben. Falsch steht im Itq. خلاف.

die von Letzterem als Anfang angeführten Worte für echt zu erklären; ob die unter g angegebenen Anfangsworte إنّ اللّه الخ überhaupt qorânisch sind, ist die Frage; hier sind sie gewifs nicht am Platz. Wir übersetzen demnach: »Wahrlich wir haben das Geld (zur Erde) hinabgesandt für die Verrichtung des Gebets und die Darbringung des Almosens: allein hätte der Adamsohn ein ganzes Thal von Gold, so würde er dazu ein zweites verlangen; und hätte er ein zweites, so würde er dazu ein drittes verlangen: aber nur Staub wird den Bauch des Adamsohnes füllen; doch Gott wendet sich (vergebend) wieder zu denen, die sich (reuig zu ihm) wenden.«

Aber ebenso verschieden, wie die Texte, sind auch die Angaben über den göttlichen Ursprung und die Stelle dieser Worte. Bei Hibat-allâh heifst es: كنّا نقرأ على عهد رسول الله صلّعم سورةً نعدلها [1]) بسورة التوبة ما احفظ منها غير آية وهي لو الخ. Erklärend setzt eine fast wörtlich hiermit übereinstimmende Tradition Abû Mûsâ's bei Muslim I, 584 hinzu: كنّا نشبّهها في الطول والشدّة, wovon nur في الطول dem ursprünglichen Sinn gemäfs ist. Auch in den Mabânî und im Itqân sagt Abû Mûsâ mit kürzeren Worten dasselbe, sie hätten eine Sûra gelesen نحو براءة oder مثل سورة براءة, nur dafs dort ebenfalls ein nicht richtiges Tamyîz تغليظا وتشديدا hinzugefügt wird.

Ganz anders lautet die Angabe Assuhailî's über den Ursprung dieser Worte: وكانت هذه الاية اعنى قوله لو انّ لابن آدم في سورة يونس بعد قوله كان لم تغن بالامس كذلك نفصل

[1]) So, d. h. نُعدّلها („wir verglichen sie"), lesen sowohl die Leydener Handschrift 411, als auch die Sprengersche 397; so ist daher auch ohne Zweifel im Leipziger Codex des Hibat-allâh für بعد لها zu lesen, wofür Fleischer im Leipziger Handschriftenkatalog 397 يعدلها vorschlägt.

الايات لقوم يتفكرون كذلك قال ابن سلام [1] وهو فى مصحف ابى ابن كعب [2], d. h. dieser Vers hätte hinter Sur. 10, 25 gestanden. Der Sinn würde hier allerdings einen solchen Zusatz zur Noth zulassen, aber da der Reim entgegensteht [3]), die Worte, mit denen die bessere Tradition (unter a) den Vers anfängt, nicht gut hierher passen würden und endlich das positive eben genannte Zeugnifs gegen diese Angabe ist, so dürfen wir die Worte Assuhaili's, der durch seinen aus ganz verschiedenen Formen gemischten Text des Verses keinen grofsen Beweis von Kritik giebt, einstweilen auf sich beruhen lassen.

In den Mabânî sagt ʿIkrima قرأ على عاصم لم يكن ثلثين آية هذا فيها لو الخ. So sagt auch Ubai im Itqân 525, dieser Vers sei ein Bruchstück (من بقيتها) von Sur. 98. Aber diese Angabe beruht gewifs nur auf einem Mifsverständnifs folgender Tradition bei Attirmidî 639: فقرأ عليه لم يكن الذين كفروا وقرأ فيها ان الدين [4] .... وقرأ عليه لو ان الخ

»Und er (der Prophet) las ihm (dem Ubai) Sur. 98 vor und las darin (den Vers): wahrlich die Religion u. s. w. und er las ihm vor: Hätte u. s. w.« Hier heifst es nicht, dafs auch dieser Vers zu Sur. 98 gehört habe, obgleich die Worte leicht so verstanden werden können [5]).

Dafs dieser Vers von Ubai für einen Qorânvers gehalten sei, wird auch in den Mabânî Kap. II und IV ausdrücklich bezeugt. Nicht ganz so deutlich spricht dies Abû Wâ-

— —

[1]) D. i. Abû ʿUbaid Alqâsim b. Salâm († 222).

[2]) Die Erklärung der Schlufsworte wird unten folgen.

[3]) Da die letzten Worte überall gleich lauten, so darf man sie nicht verändern.

[4]) Hier folgt der unter II angeführte Vers.

[5]) Im Itq. ist die Ordnung umgekehrt, indem zuerst die hier angeführte Stelle als aus Sur. 98 genommen, dann die andere erwähnt wird.

qid im Itqân in folgenden Worten aus: der Prophet sagte ان الله يقول انّا انزلنا المال الخ; so werden nämlich mitunter auch Ḥadîṯe bezeichnet, welche der Prophet auf Gottes eigne Aussprüche zurückführte. Ibn ʿAbbâs bei Albuḫârî und Muslim, Anas bei Muslim drücken ihren Zweifel darüber aus, ob diese Stelle zum Qorân gehöre oder nicht (z. B. (فلا ادرى اشىء انزل ام شىء كان يقوله). *Bei Albuḫârî sagt Anas:* كنّا نرى هذا من القرآن حتّى نزلت الهاكم التكاثر; aber dieser Bericht ist falsch, da Sur. 102 weit älter sein muſs, als dieser Vers, auch der Medînenser Anas bei der Offenbarung von Sur. 102 nicht zugegen gewesen sein kann.

An vielen Stellen werden endlich diese Worte einfach als Ḥadîṯ des Propheten aufgeführt, z. B. [1]) عن عبّاس بن سهل بن سعد قال سمعت ابن الزبير على المنبر بمكّة فى خطبته يقول يا ايّها الناس انّ النبىّ صلّعم كان يقول لو الخ

Jedenfalls haben wir hier ein Bruchstück aus einer gröſsern, wahrscheinlich der dritten mekkanischen Periode angehörigen, Stelle, die vielleicht deshalb, weil der Prophet sie öfter im Munde führte, von Einzelnen im Gedächtniſs aufbewahrt ward, während das ganze Stück unterging. So erklären sich leicht die stark abweichenden Formen, sowie die verschiedenen Ansichten darüber, ob der Vers qorânisch sei oder nicht.

II. Attirmiḏî 639. Mabânî IV. Itqân 525. Ubai las in Sur. 98: ان [2]) الدين عند الله الحنيفيّة السمحة [3]) * لا [4])

---

[1]) Bh. Mabânî.

[2]) Itq. fügt ذات hinzu.

[3]) Fehlt im Itq. المسلمة Tirm.

[4]) غير Itq.

اليهوديّة [1]) ولا النصرانيّة [2]) * ومن [3]) يفعل [4]) خيرًا فلن يُكْفَرَه *

»Wahrlich die Religion bei Gott ist die sanfte Rechtgläubigkeit, nicht das Judenthum, noch das Christenthum; und wer da Gutes thut, der wird dafür nicht unbelohnt bleiben.«

Wenn diese Worte, deren Reim freilich zu dem von Sur. 98 einigermaafsen pafst, auch wirklich echt qorânisch sein können, so ist doch die ursprüngliche Form etwas verändert, da die Worte حنيفيّة, يهوديّة, نصرانيّة, deren Sinn doch so oft vorkommt, dem Qorân fremd sind, und dieser überhaupt dergleichen von Adjektiven auf يّ abgeleitete Abstracta nicht liebt [5]).

III. Nach einer im Itqân 526 angeführten Tradition las Maslama b. Maḫlad Al'anṣârî seinen Freunden folgende zwei Verse vor, die nicht in unsern Qorân aufgenommen sind: انّ [6]) الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله باموالهم وانفسهم ألا ابشروا انتم المفلحون * والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم اولائك لا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرّة اعين جزآء بما كانوا يعملون *

---

[1]) Ohne Artikel Mabânî (der Artikel kann hier nicht entbehrt werden).

[2]) Desgleichen. Tirm. fügt hinzu ولا المجوسيّة.

[3]) Ohne و Tirm.

[4]) يعمل Itq.

[5]) Eine andere, bessere Form kommt in einem alt-islâmischen oft citierten Verse vor كُلّ دين الّا الحنيفة زُورُ, in dem freilich meistens gegen das Versmaafs الحنيفيّة geschrieben wird. Ohne Bedeutung ist, dafs die Wurzel سمح sich zufällig nicht im Qorân findet.

[6]) Man denkt leicht daran, dafs انّ in يا أيّها abzuändern sei; aber wir haben hier ein allerdings kühnes إضراب, wofür auch die dritte Person im zweiten Verse spricht.

»Die da geglaubt haben und ausgewandert sind und um Gottes willen Gut und Blut gewagt haben, o freut Euch, Ihr seid die Glücklichen! Und die, welche sie aufnahmen und ihnen beistanden und von ihnen die Leute abwehrten, denen Gott zürnt: keine Seele weiſs, was für Erquickung diesen zum Lohn ihrer Thaten aufgespart ist.«

Ich muſs gestehen, ich wage es nicht mit Bestimmtheit, diese beiden Verse für echt zu erklären. Sie klingen ein wenig wie eine Zusammensetzung aus Sur. 8, 73 und Sur. 32, 17, welche der Medînenser Maslama (der unter Muʿâwiya starb) den alten Gefährten des Propheten zu Ehren machte gegenüber den herrschenden Quraišiten (»welchen Gott zürnt!«).

Es versteht sich von selbst, daſs sie, wenn sie doch echt sein sollten, nur medînisch sein können.

IV. Mabânî Kap. IV, Itqân 526 wird erzählt, ʿOmar habe als Chalif dem ʿAbd-arraḥmân b. ʿAuf gesagt, ob er nicht den Vers finden könnte: أَنْ جاهِدوا كما جاهدتم أوّل مرّة, »kämpfet, wie Ihr das erste Mal (früher) gekämpft habt«; darauf habe dieser geantwortet, der Vers wäre einer der verlorenen (أُسْقِطت فيما أسقط من القرآن). Eine andere Tradition (Mabânî IV) bringt diese Worte in folgende Form: جاهدوا في الله في آخر الزمان كما جاهدتم في أوّله; so sollen sie in der Sur. 44 (الدخان) gestanden haben. Aber dieser Vers könnte doch nur ein medînischer und zwar keiner von den ersten nach der Flucht sein, da er ja schon auf einen frühern Zustand nach derselben Rücksicht nimmt; also kann er nicht in einer mekkanischen Sûra gestanden haben. Ueberhaupt ist die Form, in der hier die Stelle erscheint, gegen den Sprachgebrauch des Qorâns, in dem unter Andern auch das Wort زمان nicht vorkommt. Aber vorausgesetzt, daſs die Frage ʿOmar's und die Antwort ʿAbd-

arraḥmân's etwas anders gelautet hat [1]), als hier, können die Worte in der ersten Form recht gut Fragment eines gröſsern Qorânstückes sein.

V. Muslim I, 584. Itq. 526. Abû Mûsâ Al'aš'arî sagte: كنّا نقرأ سورة كنّا [2]) نشبّهها باحدى المسبّحات وأُنسيتها [3]) غير انّى قد حفظتّ منها يا ايّها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتبُ شهادة فى اعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة

»Wir lasen eine Sûra, die wir einer der Musabbiḥât [4]) für gleich hielten [5]), aber wir haben sie durch höhere Einwirkung vergessen, auſser daſs ich folgende Worte von ihr behalten habe: O Ihr Gläubigen, warum redet Ihr, was Ihr nicht thut? so daſs Euch ein Zeugniſs auf den Hals geschrieben wird, und am Tage der Auferstehung werdet Ihr darüber um Rechenschaft gefragt.«

Dieselbe Tradition findet sich Mabânî IV, wo ausdrücklich hinzugefügt wird, die Sûra habe mit den Worten يُسبّح لله ما فى السماوات وما فى الارض angefangen und für فتكتب الخ gelesen wird كبر مقتا الخ, wie Sur. 61, 3. Man könnte dadurch auf den Gedanken kommen, es handelte sich hier um ein paar Worte, die nach Sur. 61, 2 hinzuzufügen wären, aber dann wäre entweder die Ordnung dieser Stelle etwas zu ändern [6]) oder es fehlten am Ende einige Worte. Ueberhaupt steht die Ueberlieferung, daſs der übrige Theil der Sûra verloren sei, dieser Vermuthung entgegen. Die Form im Mus-

---

[1]) Wahrscheinlich suchte 'Omar ein gröſseres Stück, von dem er sich nur auf diese wenigen Worte besinnen konnte.

[2]) كنّا fehlt Itq.

[3]) Im Text Muslim's ist falsch وأَنْسَيْتُها vokalisiert. وانسيناها im Itq.

[4]) Sur. 57, 59 u. s. w., welche anfangen يسبّح لله oder سبّح لله.

[5]) An Länge.

[6]) Etwa in فيوم القيامة عنها تسألون.

lim ist der in den Mabânî entschieden vorzuziehen, welche wol nur durch einen Gedächtnifsfehler eines Schreibers oder Lehrers die Worte aus Sur. 61, 3 aufgenommen hat. Natürlich ist der Vers medînisch.

VI. Anas erzählt, dafs über die, welche bei Bi'r Ma'ûna (im Ṣafar des Jahres 4) getödtet waren, ein Qorânvers geoffenbart ward, den Gott aber nachher aufhob: (قال انزل فى الذين قتلوا ببئر معونة قرانٌ قرّأناه ثم نسخ بعدُ oder ähnlich). Dieser lautet in vier Traditionen bei Albuḫârî [1]) und je einer bei Alwâqidî 341, Muslim I, 384, im Itqân 527, im Ḫamîs f. 11 r. und bei Assuhailî in der Anmerkung zu Ibn Hiśâm S. 650 mit einigen Varianten folgendermaafsen:

أَنْ بلّغوا قومنا [2]) أنّا [3]) قد [4]) لقينا ربنا فرضى عنّا [5]) وارضانا [6])

»Meldet unserm Volke, dafs wir unsern Herrn angetroffen haben und er mit uns zufrieden ist und uns zufrieden gemacht hat.«

Hingedeutet wird auf diese Stelle ohne Angabe des Wortlauts bei Muslim II, 233 und Attirmiḏî 490.

Wahrscheinlich waren vor diesen Worten noch ein paar andere, in denen Gott dieselben als die der Erschlagenen bezeichnete.

---

[1]) Eine im كتب الجهد, die übrigen im كتاب المغازى.

[2]) Die drei ersten Worte fehlen in der dritten Gestalt bei Bh. Cod. Lugd. 356 hat in der zweiten Gestalt قوماً (Schreibfehler). أن haben nur Muslim, Itq. und Assuhailî, von denen die beiden letztern أَبْلِغوا lesen.

[3]) Fehlt in der vierten Gestalt im cod. Lugd. 31. أن Muslim und Assuhailî.

[4]) فقد Bh. in der vierten Gestalt; fehlt bei Bh. in der zweiten Gestalt. Waq. Itq. Ḫamîs.

[5]) فرضى عنّا fehlt bei Bh. in der ersten Gestalt.

[6]) ورضينا عنه Bh. in der ersten und vierten Gestalt. Muslim. Waq. Assuhailî. Ḫamîs, das aber hinzufügt, Andere lesen رأضانا (lies ارضانا).

VII. Sehr berühmt ist der sogenannte Vers der Steinigung (آية الرجم), der nach Vielen von ʿOmar für einen Theil des Qorâns gehalten wurde[1]: لا ترغبوا عن ابائكم فانّه كفر بكم[2] والشيخ[3] والشيخة اذا زنيا[4] فارجموهما[5] البتّة نكالا من الله والله عزيز حكيم[6]

»Sehnt Euch nicht weg von Euren Vätern[7]), denn das ist bei Euch Gottlosigkeit; und wenn ein bejahrter Mann und eine bejahrte Frau[8]) Unzucht treiben, so steinigt sie auf jeden Fall, zur Strafe, (die) von Gott (bestimmt ist); Gott aber ist allmächtig und allweise.«

Die Meisten sagen weiter Nichts, als dafs dieser Vers im Qorân gestanden habe; Alqurṭubî, Mabânî IV und Azzamaḥšarî geben nach ʿÂïša und Ubai an, dafs er in Sur. 33 gestanden habe, welche ursprünglich viel länger

---

[1]) Um nur einige Stellen anzuführen, in denen dieser Vers ganz oder zum Theil vorkommt, nennen wir His. 1015. Muaṭṭa' 349. Ibn Sa'd V (cod. Goth. 410), 67. Mabânî. Alqurṭubî. Zam. zu Sur. 33. Itq. 524 ff. Hibat-allâh. Cod. Peterm. 555. Ḫamîs 11 r. Assuhailî a. a. O. u. s. w. Dafs die آية الرجم im Qorân gewesen, sagen unzählige Schriftsteller.

[2]) Diese ersten Worte fehlen bei Vielen, z. B. Muaṭṭa' 349. Ibn Sa'd. Mabânî. Hinter الله stehen sie durch و verknüpft bei Assuhailî mit der Variante فانّ ذلك; His. fügt noch dazu ان ترغبوا عن ابائكم, läfst aber alles Andere weg. Nach den Mabânî lesen Einige فانّ كفرًا بكم ان ترغبوا عن ابائكم.

[3]) Ohne و die Meisten, welche den Anfang weglassen.

[4]) Einige lesen اذا زنا الشيخ والشيخة. Itq. 524. Mab. IV.

[5]) Alles, was folgt, fehlt bei Manchen; Itq. 524 hat dafür das Glossem بما قضيا من اللذّة.

[6]) Die letzten drei Worte habe ich nur im Itq. 524, bei Alqurṭubî und Zam. zu Sur. 33 gefunden.

[7]) D. h. verlangt nicht aus falschem Stolze zu einer anderen, als zu Eurer Familie, zu gehören.

[8]) Mâlik giebt in Muaṭṭa' die Glosse يعنى الثيّب والثيّبة.

gewesen sei, als jetzt. Doch ist dies schon deshalb sehr unsicher, weil der Reim ein anderer ist, als der, welcher durch die ganze Sur. 33 geht. Ich würde mich für die Angabe entscheiden, dafs dieser Vers ursprünglich in der Sur. 24 gestanden hätte [1]), wenn diese besser beglaubigt wäre, als durch das alleinige Zeugnifs des Ḫamîs, dessen Worte sonst denen des Alqurṭubî sehr ähnlich sind, so dafs die Vermuthung nahe liegt, es habe die dem Inhalte nach einander vielfach ähnlichen Sûren 24 und 33 verwechselt. Wir müssen uns daher mit der Annahme begnügen, dafs dieser (als Gesetz) sicher erst zu Almedîna geoffenbarte Vers von einem Gefährten des Propheten mit Sur. 33 zusammengeschrieben war, wol wegen der Aehnlichkeit des Inhalts der ersten Worte mit dem von Sur. 33, 4 f.

Schliefslich bemerke ich noch, dafs der Anfang in der Form: لا ترغبوا عن ابائكم فمن رغب عن ابيه فهو كُفْرٌ auch als blofser Ausspruch Muḥammed's vorkommt [2]).

Ferner haben wir noch ein paar Angaben über verlorene Stellen, ohne dafs von ihnen Bruchstücke erhalten wären.

'Âïśa sagte [3]): كان فيما انزل الله [4]) عشر رضعات [5]) معلومات يحرّمن [6]) فنُسِخْن [7]) بخمس معلومات فتوفّى رسول الله صلّعم وهن [8])

[1]) V. 2 läfst sich leicht so erklären, dafs er keinen Widerspruch zu dem hier gegebenen Gebote bildet.

[2]) Muslim I, 62. Miśk. 279, wo فقد für فهو; dann ist natürlich für كُفْرٌ oder كُفْرٌ auszusprechen كَفَرَ.

[3]) Muaṭṭa' 224. Muslim I, 844. Miśk. 265. Mabânî IV. Itq. 517.

[4]) Fehlt Miśk. Muslim (also أُنْزِلَ). Muslim fügt hinzu من القرآن.

[5]) So ist auch im Itq. zu lesen für وصعات.

[6]) Fehlt Itq.

[7]) ثمّ نسخن Muslim.

[8]) وهي Muslim. وهو Mab.

كان فيما يقرا من القران فسقط: oder [3]) ممّا [1]) يقرا من [2]) القران oder يحرم من الرضاع عشر رضعات ثم نسخن الى خمس معلومات endlich [4]): نزل في القران عشر رضعات معلومات ثمّ نزل ايضا خمس معلومات.

Hier werden also zwei Qorânstellen erwähnt, in denen 10 oder 5 Weisen, die Kinder zu säugen, verboten wurden; keine findet sich in unserm Qorân. 'Âïša fügt an den meisten Stellen hinzu, die Offenbarung hätte auf einem Stück Leder gestanden, aber die Hausthiere (الداجن) hätten dies aufgefressen. Es ist sehr zu bedauern, dafs wir den Text dieses Verses nicht selbst besitzen.

Sur. 33 soll nach mehreren Angaben ursprünglich viel länger gewesen sein, als jetzt, indem man ihr 200 Verse oder eine Länge wie die der Sur. 2 oder gar noch mehr beilegt [5]). Dafs Sur. 98 nach einer Tradition bedeutend länger war, als jetzt, haben wir oben schon gesehen. Was an diesen Angaben Wahres ist, können wir jetzt nicht mehr entscheiden; wenn die erste nicht ganz auf falschen Vermuthungen beruht, so bezieht sie sich wahrscheinlich auf ein altes Exemplar, in dem zu unserer Sur. 33 noch verschiedene andere Stücke hinzugeschrieben waren. Auch Sur. 9 soll ursprünglich noch weit umfangreicher gewesen sein [6]), als in unserem Qorân; den Ursprung dieser Angaben werden wir später kennen lernen.

Ueber die zwei angeblichen Sûren, welche man دعاء القنوت nennt, werden wir gleichfalls weiter unten handeln.

[1]) فيما Misk.

[2]) في Muatta'. Aber nach der Glosse hat eine andere Handschrift من.

[3]) Andere Gestalt in den Mabânî IV.

[4]) Zweite Gestalt bei Muslim I, 644.

[5]) Mabânî IV. Zam. zu Sur. 33. Alqurṭubî zu Sur. 2, 100 und zu Sur. 33. Itq. 524.

[6]) F. zu Sur. 9, 65.

Es giebt also doch noch einige wenige aufgehobene qorânische Stellen mehr, als Muir meinte [1]), der übrigens mit Recht Weil's Ansicht verwirft, dafs Muḥammed diese Offenbarungen absichtlich vernichtet habe [2]); von den hier erwähnten Stellen ist auch nicht eine einzige, für deren Vertilgung durch ihn oder auf seinen Befehl irgend sichere Anzeichen vorliegen; denn die von Weil für seine Ansicht in Bezug auf diesen oder jenen Vers beigebrachten Gründe sind durchaus nicht überzeugend.

---

1) I, xxv.
2) I, iii.

Zweiter Theil.

Ueber die Sammlung des Qorâns.

Nach Muḥammed's Tode fehlte nicht Viel daran, dafs der Qorân gänzlich zerstreut, vernichtet und vergessen wäre. Nur durch die Bemühungen der drei ersten Chalifen wurde das dadurch dem ganzen Islâm drohende Unheil abgewendet; wie dies aber geschah, im Einzelnen zu erkennen, ist für uns kaum möglich; so sehr hat abergläubischer Unverstand, Schwäche der Ueberlieferung und Tendenzlüge oder Verdrehung dies Alles verdunkelt. Doch lassen sich immer noch durch genaue Untersuchung der Ueberlieferung und der uns erhaltnen Gestalt des Qorâns selbst die wesentlichsten Züge dieser Geschichte herausfinden.

Dafs der Qorân zu des Propheten Lebzeiten noch nicht gesammelt war, berichtet uns eine unzweideutige Ueberlieferung [1]), und geht aus den Angaben über Zaid's Sammlung mit Sicherheit hervor. Aber dennoch behaupten Manche, der Qorân sei schon damals von 4 Männern gesammelt, als welche gewöhnlich Ubai b. Ka'b, Mu'âḏ b. Jabal, Zaid b. Ṯâbit, Abû Zaid Al'ansârî [2]) genannt werden. Soll

---

1) Itq. 133 f.

2) Bb. im كتاب فضائل اصحاب النبى. Muslim II, 402 f. Tirm. 626. Miśk. 567. Mabânî IV. Alqurṭubî I, 22 r. Itq. 133 f.; 164 ff. Aśśûśâwî III u. a. m. Einige nennen noch mehr als vier.

dies irgend eine Bedeutung haben, so kann es nur so Viel heifsen, dafs diese Leute schon damals grofse Theile des Qorâns auswendig wufsten oder schriftlich besafsen; wenn sie aber den ganzen Qorân gesammelt hatten, warum bedurfte es denn später so grofser Mühe, denselben zusammenzubringen?

Der Erste, welcher sich um die Sammlung der zerstreuten Bruchstücke ein grofses Verdienst erwarb, ist Abû Bekr, oder wahrscheinlich richtiger ʿOmar unter seiner Regierung. Ueber diese erste Sammlung haben wir eine ziemlich lange von Zaid b. Ṯâbit ausgehende Tradition, die sich in vielen Büchern in wenig von einander abweichenden Texten findet [1]). Ihr Inhalt ist folgender: Als (im Jahre 11 oder 12) [2]) Musailima besiegt ward, fielen in der entscheidenden Schlacht Viele von den Trägern der Qorâns (حَمَلَة القرآن) [3]), so dafs in ʿOmar b. Alḫaṭṭâb die Furcht erregt wurde, die Qorânkundigen möchten nach und nach alle umkommen und so der Qorân untergehen [4]); daher rieth er dem Chalifen, die Offenbarungen zu sammeln. Anfangs zögerte dieser, ein wichtiges Werk zu thun, zu dem der Prophet keine Vollmacht gegeben hatte; aber zuletzt übertrug er es dem Zaid b. Ṯâbit, einem klugen jungen Manne, der schon dem Muḥammed als Schreiber gedient hatte [5]). Nach einigem Sträuben übernahm dieser das Werk, ob-

---

[1]) Bh. im كتاب التفسير zu Sur. 9, 129; im كتاب فضائل القرآن und im كتاب الاحكام. Tirm. 508. Mišk. 185. Mabânî II. Muqniʿ (vgl. Not. et Extr. 8, 343 f.). Kommentar der ʿAqîla in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. L, 421. Alqurṭubî f. 19. Itq. 134. Ḫamîs 11 v f.

[2]) Ueber die Zeit siehe Muir I, ix.

[3]) D. h. denen, welche gröfsere Stücke des Qorâns auswendig wufsten.

[4]) Als Veranlassung erzählt man, er habe nach einem Qorânverse gefragt, aber gehört, der, welcher ihn gewufst hätte (كانت معه), wäre in der Schlacht geblieben.

[5]) Da dieser im Grabenkriege (Ende des Jahres 5) 15 Jahre alt war (His. 561), so mufste er jetzt ungefähr 21 Jahre zählen.

gleich es nach seinem Ausdruck leichter gewesen wäre, einen Berg von seiner Stelle zu rücken, und sammelte den Qorân aus Zetteln, Schulterknochen, Palmblättern, breiten Steinen und dem Gedächtnifs der Menschen[1]). Zuletzt fand er Sur. 9, 129 oder Sur. 33, 23 bei Ḫuzaima oder bei Abû Ḫuzaima[2]) aus Almedîna. Diese einzelnen Stücke ordnete er und übergab sie dem Chalifen; nach seinem Tode kamen sie an seinen Nachfolger und von diesem an dessen Tochter Ḥafṣa, die Wittwe des Propheten.

Ganz anders erzählen aber die Śî'iten. Sie würden ihrem angebeteten 'Alî b. Abî Ṭâlib zu nahe zu treten glauben, wenn sie ihn nicht auch als Qorânsammler ansähen. Daher findet sich bei ihnen folgende Erdichtung: 'Alî sammelte den Qorân bei Lebzeiten und auf Befehl des Propheten aus Blättern, Stücken Seidenzeuges und Zetteln,

---

1) In der Aufzählung dieser Dinge stimmen die verschiedenen Texte nicht ganz überein.

2) Diese zwiefache Variante sucht man auf verschiedene Weise zu erklären, z. B. man habe damals Sur. 9, 129 f. bei Ḫuzaima, bei der zweiten Sammlung unter 'Oṯmân Sur. 33, 23 bei Abû Ḫuzaima gefunden (Alqurṭubî und schon die Tradition bei Bh. im كتاب فضائل القرآن sowie einigen Andern deuten dies an). Andere legen sich diese verschiedenen Angaben anders zurecht; vergl. Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî. Muqni'. Itq. 164. Dafür, dafs dies bei der ersten Sammlung vorfiel, spricht folgende Tradition: روى ابن ابى داوود فى كتاب المصاحف من طريق ابن اسحاق حدّثنى يحيى بن عبّاد عن ابيه عباد بن عبد الله بن الزبير قال اتى الحارث بن خَزْمة الى عمر بهاتين الآيتين لقد جآءكم رسول من انفسكم الى اخر السورة (Ibn Ḥajar nr. 1395). Daran, dafs der Mann hier noch mit einem etwas andern Namen Alḥâriṯ b. Ḫazma heifst, wird Niemand Anstofs nehmen. Mir scheint diese Tradition die genaueste zu sein. Uebrigens ist die Ansicht, dafs jene Verse von Sur. 9 die allerletzten des Qorâns seien, nur aus einem Mifsverstande dieser Ueberlieferungen zu erklären; daher hat Muir Unrecht, wenn er (I, xxvi) sagt, es könne sich hier auf keinen Fall um Sur. 9, 129 ff. handeln, da diese Verse als die zuletzt geoffenbarten Allen haben bekannt sein müssen.

welche sich hinter Muḥammed's Kopfküssen befanden: er gelobte dabei, nicht eher sein Obergewand (رداء) anzulegen (also zu Hause zu bleiben), als bis er damit fertig wäre: Niemand anders that das als er« [1]). Andere lassen den 'Alî dies gleich nach des Propheten Tode thun und erklären diese Arbeit für die Ursache davon, daſs er sich nicht um das ihm gebührende Chalifat bewarb [2]); die halbsî'itischen Sunniten — und als solche haben wir seit dem Siege der 'Abbâsiden fast alle Sunniten anzusehen — denen Viel daran liegt, 'Alî mit den drei ersten Chalifen auszusöhnen, haben dies so gedreht, als hätte hierin die Ursache gelegen, daſs 'Alî in den ersten Monaten dem Abû Bekr nicht huldigte, wofür dieser ihn noch gelobt haben soll! [3]). Die Tendenzlüge liegt hier überall zu sehr auf der Hand, als daſs wir uns bei diesen Angaben länger aufzuhalten brauchten.

Sehr schwer ist es, zu erkennen, wie Zaid bei seiner Sammlung verfuhr, und in welche Gestalt er das Gesammelte brachte. Denn, was die Ueberlieferung hierüber aussagt, ist zu sehr von dem religiösen Vorurtheil beeinfluſst, daſs diese erste Sammlung im Grunde mit der zweiten, kanonischen übereinstimmend gewesen sei. Man scheint den Zaid zu dieser Arbeit ausgesucht zu haben, nicht, weil er den ganzen Qorân noch vor Muḥammed's Tode auswendig gelernt hatte, wie die Muslimen angeben [4]), sondern weil er daran gewöhnt war, die Offenbarungen zu schreiben — wobei man bedenken muſs, daſs die Schreibkunst

[1]) Vergl. die sî'itischen Kommentare cod. Spr. 406 und cod Peterm. 553. Journ. as 1843. Déc. 386. Itq. 134. Alle diese Traditionen werden als von 'Alî's Nachkommen ausgehend bezeichnet, wodurch sie, im Gegensatze zu der muslimischen Auffassung, für uns um so verdächtiger werden.

[2]) Muir I, xvIII sagt, dies fände sich schon beim Kâtib-Alwâqidî, d. h. Ibn Sa'd.

[3]) Itq. 135.

[4]) Not. et Extr. 8, 305. Aehnlich Ibn Qutaiba 133.

damals noch nicht sehr verbreitet war — und weil man von ihm als von einem sehr jungen Manne Gehorsam gegen die Befehle des Chalifen erwarten konnte. Aber der eigentliche Aufseher bei dieser Sammlung war 'Omar; daher heifst es von ihm bei Ibn Sa'd V (cod. Goth. 410) S. 48 هو اوّل من جمع القرآن فى الصحف[1]. 'Omar soll Nichts angenommen haben, als was niedergeschrieben war und worüber zwei Zeugen aussagten, dafs es zum Qorân gehörte[2]). Wenn dies auch nicht ganz sicher ist, so ist es doch sehr gut möglich, da 'Omar doch irgend ein Kriterium der Echtheit wird gehabt haben, und da sich so am besten die Tradition über den Steinigungsvers erklärt. Nämlich fast an allen Stellen,

[1]) الصُّحُف „die Blätter" ist der eigentliche Name dieser ersten Sammlung, durch den man andeutet, dafs sie aus losen Theilen bestand, die noch nicht so geordnet waren, wie die spätern, welche man المُصْحَف nennt. Da letzteres Wort unten öfter wiederkehren wird, so sei es uns erlaubt, hier Einiges über seine Ableitung zu sagen. Die Wurzel צחף, welche sich nur im Arabischen und Aethiopischen findet, bedeutet „graben", „eingraben" und darnach „schreiben" (wie γράφειν; to write neben reifsen, ritzen u. s. w.). سحف ist nach Ibn Duraid (siehe Freytag's Lexikon) ein yemenisches Wort mit der Bedeutung „er grub mit einem Spaten", der مِسْحَفَة heifst. Dafür hat der Qâmûs مسحفة mit خ; صحف ist aber im Aethiopischen „schreiben", مَصْحَف „Buch". Wir können hieraus schliefsen, dafs die Araber diese Wörter von den Himyariten oder den Aethiopen entlehnten. Daher erklärt sich die Unsicherheit über den ersten Vokal in مصحف, über den schon Ibn Hiśâm nicht gewifs war (vgl. die Anmerk. S. 66). Am gewöhnlichsten ist Muṣḥaf. Auch erkennen die Araber selbst dies Wort als äthiopisch an (Itq. 120 und 135). مصحف ward übrigens, wenn die Stelle im Dîwân S. 31, lin. 14 (ed. Slane) unverfälscht ist, schon von Amra-alqais gebraucht.

[2]) Itq. 136. Der śî'itische Kommentar cod. Peterm. 553 benutzt dies, um zu beweisen, dafs 'Omar's Qorân unvollständig war, weil er alles das, was nicht von zwei Zeugen bestätigt war, ausliefs.

aus denen wir oben den Text desselben gaben, heifst es, 'Omar habe die Muslimen davor gewarnt, diesen Vers zu übersehen, weil sie ihn nicht fänden [1]), oder er habe gesagt, wenn er sich nicht vor der Beschuldigung fürchtete, dafs er Etwas zum Qorân hinzugefügt hätte, so würde er diesen Vers hineinsetzen [2]). Wir müssen dies so erklären, dafs er den Vers zwar kannte, aber ihn nicht ohne Bestätigung anderer Muslimen [3]), oder besser, nicht ohne schriftliches Zeugnifs, das gerade nicht aufzufinden war, in den Qorân aufzunehmen wagte.

Zaid scheint die von allen Seiten her zusammengesuchten Stücke in der Weise zusammengestellt zu haben, dafs er den Originalen, aus denen er abschrieb, im Allgemeinen folgte; aber er scheute sich dabei nicht, kleinere Stücke ohne Rücksicht auf den Sinn an andere anzuhängen, wenn dies in jenen noch nicht geschehen war. Dafs dem wirklich so war, sehen wir aus der Tradition über die letzten Verse von Sur. 9, die er ohne Weiteres an eine grofse Sûra anhängte. Hierbei ist die Erzählung Azzubair's [4]) sehr merkwürdig, Zaid oder 'Omar [5]) habe gesagt.

[1]) His. 1015. Tirm. 246. Miŝk. 301. Mabânî II, IV.

[2]) Muaṭṭa' 349. Ibn Sa'd V. Mabânî II. u. s. w. Die Petermannsche Handschrift 555 (über die Aufhebung von Qorânversen) schiebt in 'Omar's Worte eine schlechte Erklärung der späten, abergläubischen Zeit ein, indem sie ihn sagen läfst: „fürchtete ich nicht u. s. w." لكتبت في حاشية المصحف الشيخ الآية. Die spätere Zeit konnte einem solchen Vers höchstens noch die Ehre gönnen, beinahe als Glosse gedient zu haben! — Uebrigens darf man auf die einzelnen Worte dieser, auf die Auktorität von Ibn 'Abbas und Sa'îd b. Almusaiyab († um 100) beruhenden, Tradition nicht allzuviel bauen.

[3]) So Itq. 137. Aber ganz verwirrt sind die Traditionen, die wir ebendaselbst 528 finden; da wird z. B. die erste Sammlung mit der zweiten verwechselt, indem سعيد بن العاصى (so ist zu lesen für سعيد بن القاضى) bei jener erwähnt wird.

[4]) Itq. 143.

[5]) Lies عمر für عمرو.

wenn dieser Theil aus drei statt aus zwei Versen bestanden hätte, so würde er daraus eine eigene Sûra gemacht haben. Zaid scheint aber unter den einzelnen Theilen noch keine genaue Ordnung festgesetzt zu haben. Dafür spricht schon der Name الصُّحُف »die losen Blätter«, und noch bestimmter eine Tradition[1]): فجمعه غَيْرَ مرتّب السُّوَر بعد تعب شديد, »und Zaid brachte den Qorân nach vieler Mühe zusammen ohne Ordnung der Sûren.« Durchaus kein Gewicht dürfen wir auf die Angabe legen, welche auch seiner Sammlung schon dieselbe Ordnung der einzelnen Theile zuschreibt, wie der spätern; diese Ansicht beruht nämlich auf der dogmatischen Voraussetzung, daſs die jetzige Gestalt des Qorâns genau so, wie sie ist, von Gott angeordnet sei, daſs also die frühere Ordnung, die ja unter der Aufsicht der besten Gefährten des Propheten veranstaltet war, von dieser nicht habe abweichen können[2]). Die einfache Frage, die man einer solchen Ansicht entgegenhalten kann, ist die, woher es denn kam, daſs der Qorân zweimal gesammelt werden muſste, wenn die erste Sammlung mit der zweiten ganz übereinstimmte? Die früheren Schriftsteller lassen sich auf eine solche Frage gar nicht ein, die spätern aber erklären dies so: Zaid habe zwar den ganzen Qorân auswendig gewuſst[3]), aber nur in der Form (حرف), welche Gabriel zuletzt dem Propheten vorgelesen; er habe aber alle 7 أحرف gesammelt[4]). Man meint also, die Sammlung Zaid's habe die Varianten enthalten, aus denen diese أحرف bestehen; eine recht alberne Ansicht, die vielleicht vom Verfasser des Muqni', Abû 'Amr Addâni,

[1]) Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 19 r.

[2]) Ueber die dogmatischen Fragen, wie weit die Anordnung der Sûren und die der einzelnen Verse göttlichen Ursprungs seien, vergl. Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî f. 22 f. Cod. Lugd. 653. Itq. 145 u. s. w.

[3]) Itq. 133.

[4]) Muqni'. Kommentar zur 'Aqîla in den Mém. de l'Acad. des Insc. L, 425. Itq. 116.

(† 444) ausgedacht ist, aber Weil[1]) ebenso wie mich früher betrogen hat. Denn den Gedanken, daſs eine solche Variantensammlung bei der ersten Redaktion möglich sei, wie sie ein von Aššûšâwî Kap. II citierter Vers Addânî's annimmt:

بل رَسَمَ السَّبْعَ من اللغات [2]) * وكلّ ما صحّ من القرات [3])

einen solchen Gedanken braucht man sich nur einmal klar vorzustellen, um ihn sofort abzuweisen.

Wir können nicht wissen, ob diese Sammlung vollständiger oder weniger vollständig war, als unsere jetzige Redaktion; doch ist Letzteres wahrscheinlicher, weil bei der zweiten Sammlung auch noch andere Exemplare benutzt wurden. So Viel ist aber gewiſs, daſs Zaid auf keinen Fall alle Offenbarungen Muḥammed's damals abgeschrieben haben kann, da auſser denen, die vielleicht von diesem selbst vernichtet waren, andere, nicht sorgfältig aufgeschrieben und aufbewahrt [4]), untergegangen, oder, soweit sie bloſs im Gedächtniſs einzelner alter Gefährten des Propheten hafteten, vergessen und durch den Tod vieler derselben in den Kriegen Abû Bekr's wider die Rebellen vernichtet waren. Wir haben ja schon mehrfach Ueberlieferungen über verlorene Qorântheile angeführt. Andere Qoränstücke waren selbst nur fragmentarisch, wie uns die Untersuchung des Qorâns im Einzelnen gezeigt hat: freilich müssen auch viele der von Zaid benutzten Exemplare vollständige Sûren enthalten haben. Wir können auch als ziemlich sicher

---

[1]) K. 48.

[2]) Hier haben wir die Erklärung von احرف durch لغات, die ein orthodoxer Muslim noch am leichtesten zugeben kann, da ja bloſse Dialektabweichungen der Authentie und Gleichförmigkeit der Offenbarung nicht soviel schaden.

[3]) Alqarâtī nach der Weise dieser Reimereien, die noch viel Aergeres bieten, für Alqarââtī.

[4]) Vergl. die Tradition über die vom Vieh aufgefressene Offenbarung; oben S. 187.

annehmen, dafs hie und da einzelne Kleinigkeiten durch Gedächtnifsfehler oder Ungenauigkeit des Schreibers ein wenig von der Form verschieden geworden waren, in der sie einst aus des Propheten Munde kamen. Aber dergleichen Veränderungen können nicht zahlreich gewesen sein, weil diese Sammlung nur sehr kurze Zeit nach der Entstehung der Offenbarungen veranstaltet ward.

Dafs aber Zaid, 'Omar oder Abû Bekr absichtlich Etwas verändert hätten, ist weder an und für sich wahrscheinlich, noch sprechen dafür die von einigen Gelehrten angeführten Gründe [1]). Zuerst hat nämlich de Sacy diese Vermuthung ausgesprochen [2]), dann aber hat sie Weil [3]) wieder aufgenommen und weiter zu begründen gesucht. Als Hauptbeweis dient ihm die Tradition, dafs 'Omar nicht an Muḥammed's Tod habe glauben wollen und diese seine Ansicht stürmisch vor allen Muslimen habe kund gethan, bis er von *Abû Bekr* durch das Vorlesen von Sur. 3, 138 oder von Sur. 39, 31 f. oder beider Stellen, welche Muḥammed's Tod vorhersagen, überzeugt sei: nun sei es aber dem 'Omar oder, wie es in andern Versionen heifst, allen Muslimen gewesen, als ob [4]) sie diese Offenbarung noch *nie* gehört hätten [5]). Uns scheint sich diese Erzählung einfach aus

1) Wie wir, urtheilt auch Muir I, xix ff., den also Weil auch von denen ausnehmen mufs, welche „nur mit einigem kritischen Sinn begabt" sind! (K. 44, Anm.)

2) Journal des Savans. 1832, S. 536.

3) 350 f. K. 43.

4) كَأَنَّ nicht كَانَ (kâna), wie Kosegarten's Ausgabe hat. Tab. hat [illegible] „ich glaubte". Nur eine Tradition findet sich bei Aṭṭabarî, nach welcher zwei Muslimen es sogar beschwören, dafs ihnen der Vers unbekannt gewesen

5) His. 1013 f. Bh. im كتاب المغازى. Aṭṭabarî (ed. Kosegarten) I, 6. Tab. Aśśahrastânî I, 11. Vergl. Weil 332 f. Caussin III 324. Auch in den Śamâil 450 f. wird dies Ereignifs erzählt, aber nicht gesagt, dafs ihnen die vorgelesene Stelle Sur. 39, 31 f. unbekannt gewesen sei.

den ganzen Verhältnissen zu erklären. So lange Muḥammed lebte, dachten die Muslimen gewiſs nicht weiter über jene Verse nach, zumal da ja der Prophet schon oft der Todesgefahr entgangen war, besonders am Uḥud; dazu kam noch, daſs gerade kurz vor seinem Tode eine anscheinende Besserung in seinem Befinden eingetreten war, so daſs er das Haus verlassen durfte, und selbst 'Alî, der ihn doch genau kannte, an seine Genesung glaubte und sagte: اصبح بحمد الله بارئاً [1]). Wie ein Donnerschlag muſste daher der wirklich erfolgte Tod auf die Muslimen wirken: besonders dem raschen Geiste 'Omar's muſste die Nachricht unglaublich vorkommen, und es ist gar nicht wunderbar, wenn ihnen die Verse, in denen dies Ereigniſs vorhergesagt war, ganz unbekannt schienen [2]). Dazu kommt noch, daſs Viele jene Stellen gewiſs nicht kannten, da beide schon über 7 Jahre alt waren, und man gewiſs Verse, die auf so Schlimmes deuteten, nicht viel zum Vorlesen gebrauchte. Wir haben hiermit Weil die Hauptstütze seiner Ansicht entzogen, daſs aus jener Erzählung sich deutlich ergäbe, die genannten Verse seien von Abû Bekr untergeschoben. Ehe wir einen so gewagten Satz wie den Weil's billigen, der mit Allem, was wir über diese Gegenstände wissen können, in Widerspruch steht, dürfen wir, denk' ich, doch wol unsere leichte und genügende Erklärung beibehalten. Wenn er aber als einen starken Grund für seine Annahme

[1]) His. 1009 f. Nur der vorsichtige und bedächtige Al'abbâs sagte: „ich schwöre bei Gott, ich erkenne den Tod auf dem Antlitz des Gottgesandten, wie ich ihn auf den Antlitzen der Söhne 'Abdalmuṭṭalib's erkannte!" His. 1010.

[2]) Einen ähnlichen Fall erzählt Ḥamîd b. Ziyâd (bei F.): er habe den Ka'b Alqurâẓî über die Gefährten Muḥammed's gefragt; dieser habe geantwortet, sie wären alle im Paradiese, und zum Beweise Sur. 9, 101 citiert. Dazu fügt er die Worte فكأنّى لم أقرأ هذه الآية قطّ. Möchte Weil auch diesen Vers als zur Ehre der Gefährten des Propheten untergeschoben ansehen?

hinzufügt, dafs selbst Abû Huraira, der unter mehreren Andern auch als Urheber dieser Tradition erscheint, die Qorânstelle nicht gekannt habe, so sagt das sehr Wenig. Denn Abû Huraira gilt zwar für einen der Männer, von denen die meisten Traditionen ausgehen — und zwar sind das nicht immer die zuverlässigsten! — zum »besten Kenner des Qorâns« ist er aber erst durch Weil geworden; so weit ich sehe, steht er weder bei den Muslimen in diesem Ruf, noch finden sich von ihm irgend zahlreiche exegetische oder sonst auf Qorânkenntnifs bezügliche Traditionen. Auch hat er erst im Jahre 7 den Islâm angenommen [1]), und es kann daher recht gut wahr sein, dafs ihm jene ältern Verse unbekannt waren, ohne dafs dadurch ein Verdacht auf diese selbst fiele.

Ich gestehe, es müfsten stärkere Gründe sein, die mich bewegen sollten, einer an und für sich so unwahrscheinlichen Annahme beizupflichten. Denn man mache sich nur die Schwierigkeiten derselben klar. Weil meint, Muḥammed habe wenigstens in der letzten Zeit seines Lebens für unsterblich gelten wollen. Abgesehen davon, dafs uns diese letzte Zeit eigentlich in Bezug auf diese Verse gar nicht kümmert, da sie ja älter sind, so hat auch diese Ansicht an sich gar keine Wahrscheinlichkeit. Dafs Muḥammed selbst an seine Unsterblichkeit glaubte, wird auch Weil nicht meinen; welche Absicht konnte er denn dabei haben, einen so thörichten Glauben zu verbreiten? So Viel konnte er doch einsehen, dafs sein Tod eine vernichtende Wirkung auf den ganzen Islâm ausüben mufste, wenn seine Unsterblichkeit ein ganzer oder halber Glaubensartikel geworden war. Nun tritt aber der Glaube an seine Sterblichkeit noch viel öfter im Qorân hervor, als blofs in jenen Versen. Denn zu den von Weil angeführten Versen (aufser Sur. 3, 138, 162; 39, 31 noch Sur. 29, 57; 21, 35 f.; lauter Stellen, an denen der unerhörte Gedanke ausgespro-

[1]) Ibn Qutaiba 142.

chen wird, dafs alle Menschen sterben müssen!) haben wir noch alle die Stellen hinzuzurechnen, in denen Muḥammed بَشَر »Fleisch« genannt wird, d. h. ein Mensch mit irdischem Leibe, womit der Begriff der Sterblichkeit nothwendig verbunden ist[1]). Dazu kommt, dafs so ziemlich alle diese Verse sich leicht mit denen, unter welchen sie stehen, verknüpfen lassen; Sur. 3. 138 stimmt besonders gut zu seiner Umgebung, da das ganze Stück von der Schlacht am Uḥud redet, in der für den Propheten wahrlich eine Ermahnung an seine Sterblichkeit lag; Sur. 21, 35 f. ist dem höhern Alter der ganzen Sûra gemäfs auch von kürzerem Umfange. Sollen nun alle diese Verse untergeschoben sein? denn der Verdacht, der einen trifft, geht auf alle, und wenn nur einer oder zwei von diesen schon wirklich bestanden, so brauchte Abû Bekr ja nur auf sie zu verweisen, statt andere zu erdichten.

Es wäre nun doch wol nicht gut möglich gewesen, eine solche Masse von Versen, ohne dafs es die vielen Qorânkenner gemerkt hätten, an passende Stellen einzuschmuggeln; ich glaube, ein solcher Versuch würde dem Fälscher einfach den Kopf gekostet haben. Und warum soll nun »der schlaue« Abû Bekr sich in eine solche Gefahr gestürzt haben? Um den Muslimen zu beweisen, dafs Muḥammed wirklich todt war! Als ob sie das nicht schliefslich von selbst eingesehen hätten, auch ohne einen solchen Betrug, dessen wir übrigens einen Ehrenmann wie Abû Bekr nicht ohne zwingende Beweise beschuldigen dürfen.

Dafs die Erdichtung eines Verses, die ja, wenn sie bewiesen wäre, nothwendig auf die mehrerer anderer würde

---

[1]) Man könnte hierher noch eine im Muaṭṭa' 138 f. angeführte Ueberlieferung ziehen, nach welcher Muḥammed sagte: لا ادرى ما يُحْدِثُون بعدى, worauf Abû Bekr weinend fragt: أَئِنَّا لكائنون بعدك; doch liefse sich die Echtheit dieses Berichts anfechten, auch von Seiten des Isnâd's.

schliefsen lassen, eigentlich doch einen bedeutenderen Zweck haben mufste, scheint aber auch Weil zu fühlen: und nun findet er denn auch einen Vers, von dem er andeutet, dafs er oder wenigstens seine zweite Hälfte wol Abû Bekr's eignem Vortheil zu Liebe eingeschwärzt sei, nämlich Sur. 46, 14 [1]). Ob dieser Vers auf Abû Bekr gehe, ist nicht sicher; nimmt man dies aber mit der Ueberlieferung an, so mufs man auch nothwendig den damit zusammenhängenden v. 16 auf Abû Bekr's Sohn 'Abd-arraḥmân deuten, der länger als sein Vater Heide blieb. Da kämen wir denn zu dem schönen Ergebnifs, dafs der Vater einen Vers untergeschoben hätte, in dem sein damals längst bekehrter Sohn bitter getadelt wäre! Und auch davon abgesehen, wie kann man einen Vers, der so dunkel ist und sich gewifs noch auf viele Andere beziehen liefs, als zu Gunsten Abû Bekr's erdichtet ansehen? Wenn er einmal so Etwas hätte thun wollen, so hätte er doch gewifs klarere Worte gewählt, um sich den Muslimen als den einzig möglichen Nachfolger des Gottgesandten zu empfehlen [2]).

Endlich leugnet Weil [3]) noch die Echtheit von Sûra 17, 1, da Muḥammed nie behauptet habe, er hätte die nächtliche Reise nach Jerusalem wirklich gemacht, der Vers nicht zum Folgenden passe, für Jeden, der die Legende nicht wisse, unverständlich, aber selbst für den damit Bekannten dunkel und ungrammatisch sei. Er meint, der Vers sei erst nach Muḥammed's Tode erdichtet oder, vielleicht schon zu

---

[1]) K. 67.

[2]) Nur in den Tagen vor der Wahl wäre überhaupt solche Fälschung denkbar; während Abû Bekr's Regierung ward kein Zweifel an der Rechtmäfsigkeit seiner Herrschaft unter den Muslimen laut, gegen der er sich hätte zu vertheidigen brauchen; erst später tauchten unter ihnen solche Ansichten auf, die an das Schmollen 'Alî's anknüpften. Die aufständischen Araber hätten aber selbst ganze Sûren nicht unter seine Herrschaft gebracht; auf sie wirkte nur Politik und Gewalt.

[3]) K. 65 f.

Abû Bekr's Zeit, irrigerweise dem Qorân einverleibt. Nicht ein einziger dieser Gründe ist stichhaltig. Dafs die Nachtreise nur ein Traum war, glaube auch ich; aber darum kann sie doch ebenso gut, wie die in Sur. 53; 81 erzählten Visionen, als einfache Thatsache erzählt werden. Wenn aber Dunkelheit und Mangel des Zusammenhanges mit dem Folgenden in unserm jetzigen Qorân ein Zeichen von Unechtheit sein soll, so fürchte ich, dafs wir gar manchen Vers austilgen müssen! Und nun der letzte Grund, der Vers sei ungrammatisch. Man denke sich, ein zur Zeit der gröfsten Blüthe der arabischen Sprache entstandener Vers soll Sprachfehler enthalten! Gab es etwa zu Almedîna eine Akademie, welche die Gesetze der Sprache bestimmte, von denen abzuweichen als grammatischer [1]) Fehler angerechnet ward? Weifs Weil nicht, dafs, so lange eine Sprache noch keine blofse Schriftsprache geworden ist (wie die arabische etwa seit dem Jahre 100), jedes Mitglied des Volkes sie richtig spricht, und dafs ein Araber um das Jahr 12 das Arabische ebenso wenig falsch sprechen konnte, wie ein von litterarischen Einflüssen freier Bauer seinen Dialekt. Doch trotz alledem, ich will mich gefangen geben, wenn Weil mir den grammatischen Fehler Sur. 17, 1 nachweist: nur führe er mir nicht den Pleonasmus in اسرى ليلا an, über den schon die Erklärer viele Dinte unnütz vergossen haben.

Sehen wir diesen Vers genauer an, so finden wir, dafs er auf keinen Fall einer absichtslosen Dichtung seinen Ursprung verdanken kann: die ganze Sprache, die Bezeichnung des Propheten durch عبده statt durch رسوله und der des Reims wegen angefügte Schlufs liefsen in ihm, wenn er nicht wirklich qorânisch ist, nur eine absichtlich dem Qorân nachgeahmte Erdichtung erkennen, deren Verfasser

[1]) Ich betone Weil's Ausdruck „ungrammatisch"; rhetorische Fehler sind ganz anders zu betrachten.

die Nachbildung der Offenbarung gut ausgeführt hätte. Eine solche aber anzunehmen, dazu liegt kein Grund vor, zumal da wir keine Spur einer Tendenz erblicken, die doch allein eine solche Erdichtung in jenen Zeiten erklären könnte. Kurz, wir halten auch diesen Vers für so echt, wie nur einen im Qorân.

Die Muslimen legen der ersten Sammlung des Qorâns eine zu grofse Bedeutung bei. Denn vor Allem müssen wir anerkennen, dafs jene durchaus keine öffentliche Auktorität hatte, sondern eine blofse Privatsache Omar's und Abû Bekr's war. Nur dadurch ward ihr Ansehen so grofs, dafs sie unter 'Otmân der kanonischen Gestaltung des heiligen Buchs zur Grundlage diente.

Wir wissen nicht genau, ob Zaid sein Werk noch unter Abû Bekr oder erst unter seinem Nachfolger vollendete. Die gewöhnliche Ansicht entscheidet sich freilich für das Erstere; doch liegen auch Zeugnisse für die entgegengesetzte Meinung vor [1]), und für sie spricht der Umstand, dafs die von Zaid besorgten Abschriften nicht an ein Kind des Abû Bekr, sondern an Ḥafṣa bint 'Omar kam; hätte 'Omar sie als Staatseigenthum bekommen, so würde er sie an seinen Nachfolger, nicht an seine Tochter vererbt haben; er mufste sie also ganz als sein Privateigenthum betrachten. Dies stimmt zu dem nicht-officiellen Charakter dieser ganzen Sammlung.

Die übrigen Muslimen lasen daher den Qorân ganz, wie es ihnen gefiel, ohne Rücksicht auf Zaid's Sammlung. Die Zahl der eigentlichen Qorânkenner schmolz von Tag zu Tag mehr zusammen; die meisten Muslimen hatten aber zu viel mit Kämpfen und Beutemachen zu thun, um sie allmählig durch genaue Erlernung gröfserer Qorântheile zu ersetzen. Ein Beispiel davon, wie Wenig ein gewöhnlicher Muslim vom Qorân wufste, bietet folgende Erzählung [2]):

[1]) Vergl. Itq. 138.

[2]) Agânî 431 r. s. v. عمرو بن معدى كرب und Ibn Ḥajar nr. 764.

Nach der Schlacht bei Kadesia schrieb 'Omar dem Heerführer der Muslimen, Sa'd b. Abî Waqqâṣ, er sollte die großen Ueberreste der Beute unter die Qorânkenner (حملة القرآن) vertheilen; als nun 'Amr b. Ma'dî-karib vor ihn kam und über seine Kenntniſs der Offenbarung befragt ward, sagte er, er wäre in Yemen Muslim geworden und hätte seitdem zu viel mit den heiligen Kriegen zu thun gehabt, um den Qorân auswendig zu lernen; er bekam daher Nichts von der Beute ab. Darauf kam Biśr aus Aṭṭâif vor und erwiederte auf die Frage, was er denn vom Qorân wüſste: بسم الله الرحمن الرحيم. Da lachten Alle, aber er bekam Nichts [1]).

Es gab aber einige Gefährten Muḥammed's, denen wegen ihrer Kenntniſs des Qorâns die übrigen Muslimen folgten. So sollen sich die Bewohner von Ḥimṣ an die Lesart des Almiqdâd b. Al'aswad, die Kûfier an die des Ibn Mas'ûd, die Basrier an die des Abû Mûsâ Al'aś'arî gehalten haben [2]). Es lieſs sich bei einem solchen Zustande nicht vermeiden, daſs die Theile des Qorâns, welche diese und Andere im Gedächtniſs oder niedergeschrieben besaſsen, immer verschiedener wurden. Daraus drohten dann dem Islâm, dessen Grundlage der Qorân ist, verderbliche Streitigkeiten zu entstehen. So, erzählt die Tradition, stritten sich im Kriege gegen Armenien und Âḏarbaijân [3]) die Krieger aus dem 'Irâq und aus Syrien über die wahre Lesart des Qorâns. Dies veranlaſste den Ḥudaifa b. Alyamân, der mit Recht die Wiederholung solcher Streitigkeiten fürchtete, dem damaligen Chalifen 'Oṯmân zu

---

[1]) Aber als sie sich nun in Gedichten über Sa'd beklagten, der tapfern Männern nicht die gebührende Ehre erzeigte, lieſs 'Omar beiden doch noch einen Theil geben.

[2]) Annuwairî (cod. Lugd. 2g) beim Jahre 30. Vergl. Abû'lfidâ' ed. Reiske I, 204.

[3]) Gewöhnlich setzt man diesen Krieg um das Jahr 30 an; aber Ibn Ḥajar soll das Jahr 25 genannt haben. (Itq. 139.)

rathen, durch eine allgemein gültige Redaktion des Qorâns denselben vorzubeugen. ʿOṯmân gefiel dieser Rath, und er übertrug daher das Werk dem Zaid b. Ṯâbit und einigen Quraišiten. Diese brachten alle Exemplare zusammen, legten aber die von Abû Bekr veranstaltete Sammlung zu Grunde. Nachdem sie fertig waren, liefs ʿOṯmân alle übrigen Exemplare vernichten [1]) aufser dem Abû Bekr's, welches Ḥafṣa zurückbekam. ʿOṯmân sandte darauf mehrere Exemplare seiner Redaktion in die verschiedenen Provinzen, damit sie diesen als Richtschnur dienen sollten. Ḥafṣa's Exemplar ward nicht lange darauf von Marwân, Statthalter von Almedîna, vernichtet [2]).

Man sieht leicht, dafs bei diesem Unternehmen der Chalif oder der, welcher ihm dasselbe anrieth, mehr einen politischen, als einen religiösen Zweck im Auge hatte. Man konnte für die Befestigung des, hauptsächlich durch den *Einflufs der Familie Umaiya auf den Thron gekommenen*, schwachen und daher von allen Seiten angefeindeten ʿOṯmân's Viel davon erwarten, wenn er allen Muslimen eine bestimmte Gestalt des göttlichen Gesetzes gab. Von selbst entsteht daher in uns der Verdacht, dafs bei einer solchen

[1]) Meistens sagt man, er habe sie verbrannt, aber Andere haben خرق „er zerrifs" für حرق, welche letztere Lesart freilich im Muqniʿ, bei Ibn ʿAṭîya und Alqurṭubî I, 21 r. mit Recht vorgezogen wird. Eine Tradition im Itq. 430 hat sogar شققت, um jeden Zweifel zu beseitigen, während Tab. حرقتُ = بسوختم liest. Vielleicht ist die Lesart خرق nicht blofs aus Nachlässigkeit, sondern auch aus bösem Willen entstanden, indem man aus einem so despektierlichen Verfahren einen Grund zur Anklage nahm. Offen tritt dies in dem šiʿitischen cod. Peterm. 553 hervor, nach welchem der Bösewicht ʿOṯmân jene Exemplare erst zerrifs (مزق für خرق), dann noch verbrennen liefs (حرق).

[2]) Bh. im كتاب فضائل القرآن. Tirm. 508. Muqniʿ. Mabânî f. 6 r. ff. Alqurṭubî 20 r. Mišk. 185 f. Annuwairî a. a. O. Itq. 138 f. Vergl. Mém. de l'Academie des Inscript. L, 420 ff. Not. et Extr. 8, 304 f. u. s. w.

Absicht wol hie und da einige Fälschungen im Text des Qorâns zu seinen und seines Hauses Gunsten vorgekommen seien. Um über eine so wichtige Sache nicht leicht hin zu urtheilen, wollen wir zuerst untersuchen, welche Männer 'Otmân denn bei diesem Unternehmen gebrauchte. Es ist nicht zu bezweifeln, dafs eine grofse Anzahl der alten Gefährten Muhammed's dasselbe billigte; denn ohne die Billigung vieler von diesen durfte keiner der ersten Chalifen etwas Wichtiges unternehmen; allein die Ueberlieferung, alle Gefährten des Propheten (die gerade zu Almedîna waren) hätten die Redaktion 'Otmân's als richtig anerkannt und die übrigen Exemplare zum Feuer verdammt, ja 'Alî hätte gesagt, er würde es mit ihnen ebenso gemacht haben, wenn er Chalif gewesen wäre [1]), verdient als tendenziöse Rechtfertigung 'Otmân's gar kein Vertrauen. Welche Männer besorgten nun 'Otmân's Qorânredaktion? welchen Parteien [2]) gehörten sie an? Wenn 'Otmân allein auf die Kenntnifs des Qorâns hätte Rücksicht nehmen wollen, so hätte er wol hauptsächlich den Ibn Mas'ûd [3]) berücksich-

---

[1]) Muqni'. Mabânî III. Alqurtubî I, 21 r. Itq. 139 ff. Nach Annuwairî sagte er dies, als er nach Alkûfa kam.

[2]) Die Parteien der damaligen Zeit waren mehr durch persönliche Rücksichten, als durch Principien geleitet. Ueber die Aristokratie der Gefährten Muhammed's, die wieder in mehrere Ränge getheilt war, ragten die alten quraišitischen Familien durch Macht und Reichthum empor, und aus diesen traten wieder ein paar Männer hervor, die zu Muhammed in einem besonders nahen Verhältnifs gestanden hatten: 'Alî, Talha b. 'Ubaid-allâh, Azzubair b. 'Auwâm. Ihr Ehrgeiz und die Schwäche des blofs auf seine Familie gestützten Chalifen zerrütteten den Staat und brachten endlich die Massen zum Aufstande.

[3]) Von den Uebrigen, die den Qorân am besten gekannt haben sollen, war Sâlim, der Freigelassene Abû Hudaifa's, schon im Jahre 11 gestorben (Ibn Qutaiba 130), Mu'âd b. Jabal im Jahre 18 (ebend. 130). Wann Abû Zaid Al'ansârî gestorben sei, kann ich nicht finden. Abû'ddardâ', den man mitunter zu diesen Männern rechnet, starb erst im Jahre 32 (ebend. 137). Ueber Ubai b. Ka'b siehe unten.

tigen müssen: aber dann hätte er einen eigensinnigen Menschen an der Spitze seiner Unternehmung gehabt, der nie von seiner eignen Lesart hätte abweichen wollen. Daher gab er nicht ihm, sondern dem Zaid b. Ṯâbit die Hauptarbeit, der ja die erste Sammlung besorgt hatte und dazu ein Anhänger der Umaiyaden war, wie wir theils aus der bestimmten Angabe wissen, dafs er auf 'Oṯmân's Seite gegen dessen Feinde stand [1]), theils daraus schliefsen können, dafs er Schatzmeister 'Oṯmân's war [2]) und, als er unter Mu'âwiya [3]) starb, ungeheure Schätze hinterliefs [4]).

Aufser Zaid wurden aber auch noch andere Männer bei dieser Anordnung des Qorâns gebraucht. Ueber ihre Namen stimmen die verschiedenen Angaben nicht überein. Gewöhnlich [5]) nennt man nach der Tradition des Anas b. Mâlik folgende: 'Abd-allâh b. Azzubair, Sa'îd b. Al'âṣ, 'Abd-arraḥmân b. Alḥâriṯ b. Hišâm. Von diesen war Sa'îd b. Al'âṣ selbst ein Umaiyade und dazu ein Liebling des alten Chalifen, der nur mit der gröfsten Mühe sich dazu bewegen liefs, dem stürmischen Drängen der Kûfier nachzugeben und ihn von der Statthalterschaft abzurufen: denn sie hafsten ihn wegen seines Geizes [6]), oder wol richtiger wegen seiner Sparsamkeit [7]) und seines quraišitischen Adelstolzes, mit dem er dem religiösen Stolze der alten Ge-

---

1) Almas'ûdî (cod. Lugd. 127) S. 199.

2) Annuwairî 259.

3) Im Jahre 45. (Ibn Qutaiba 133.)

4) Diese zählt Almas'ûdî nach Angabe des Sa'îd b. Almusaiyab auf (cod. Lugd. 127, S. 184).

5) Bh. im كتاب المناقب und كتاب فضائل القران. Tirm. 508. Muqni'. Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 20 r. Itq. 138 u. s. w.

6) Dafs eine solche Beschuldigung von Seiten der ewig aufrührerischen Kûfier nicht schwer wiegt, wird mir Jeder zugeben, der sich mit der Geschichte Alkûfa's in dieser Zeit nur einigermaafsen bekannt macht.

7) Er verkürzte nämlich die Gehälter der Frauen.

fährten des Propheten entgegentrat [1]). Er war kurz nach der Hijra geboren [2]), konnte also damals noch keine dreifsig Jahr alt sein.

'Abd-arraḥmân b. Alḥâriṯ b. Hiśâm, ein Mann aus dem hochangesehenen Geschlechte der Banû Maḫzûm war beim Tode des Propheten 10, also damals etwa 30 Jahr alt. Da er von 'Omar erzogen war, so ist anzunehmen, dafs er, obgleich der Neffe Abû Jahl's, ein guter Muslim war. Ob er sich zu den Umaiyaden hielt, wissen wir nicht; denn daraus, dafs er in der Kameelschlacht auf 'Âïśa's Seite stand, können wir nur schliefsen, dafs er ein Gegner 'Alî's war [3]).

'Abd-allâh b. Azzubair, der diesen Männern an Alter ungefähr gleich stand, da er kurz nach der Ankunft Muḥammed's zu Almedîna geboren war, ist der berühmteste von Allen. Wenn wir auch über sein Leben vor 'Oṯmân's Ermordung nicht Viel wissen, so können wir doch mit Sicherheit annehmen, dafs er als Sohn eines Parteihauptes, der später selbst als Prätendent auftrat, nicht zu den unbedingten Anhängern der Umaiyaden zählte [4]).

Eine andere Ueberlieferung [5]) läfst den Sa'îd b. Al'âṣ weg, und erwähnt dafür den ungefähr 5 Jahre vor der Flucht geborenen 'Abd-allâh b. 'Amr b. Al'âṣ, von dem wir erwarten können, dafs er sich, wie sein Vater, zu den

---

[1]) So sagte er z. B. انّما السواد الّا بستانٌ لقريش oder هذا السواد بستان لأُغَيْلِمة من قريش. „Dies Gebiet von Alkûfa ist nur ein Garten für einige Knäblein von Quraiś."

[2]) Diese und weitere Nachrichten über ihn finden sich bei Ibn Sa'd V (cod. Goth. 413) f. 33 f. Ibn Qutaiba 151 und 299. Almas'ûdî a. a. O. 186. Agânî 340 v. f. und 663 v. (s. v. سعيد بن العاص und الوليد بن عقبة).

[3]) Siehe über ihn Ibn Sa'd (cod. Goth. 413) f. 4 und Ibn Qutaiba 143 f.

[4]) Ueber sein Leben siehe die Geschichtschreiber dieser Zeit: vergl. Quatremère's Aufsatz im nouv. journ. Asiat. IX.

[5]) Im Muqni'.

Umaiyaden hielt [1]), so wie den ʿAbd-allâh b. ʿAbbâs, der als Hâśimide hier sicher nicht am rechten Orte steht und wol nur wegen seiner Berühmtheit als Exeget des Qorâns genannt wird.

Eine andere, jüngere Quelle [2]) fügt zu jenen Vieren noch den Ubai b. Kaʿb, einen berühmten Qorânkenner, hinzu, der seine eigene Lesart hatte und hier wol nur genannt wird, um zu zeigen, daſs die übrigen Qorânleser, mit Ausnahme des Ibn Masʿûd, diese Sammlung billigten [3]). Wahrscheinlich war er schon vor dem Beginn derselben gestorben; denn Alwâqidî hörte von seiner eignen Familie, daſs sein Tod in's Jahr 22 falle; Andere nennen das Jahr 19 oder 20, Andere endlich gerade das Jahr 30, in welchem wahrscheinlich die Redaktion veranstaltet wurde [4]).

Endlich soll ein anderer Bericht bei der Redaktion 12 Männer beschäftigt sein lassen [5]); doch habe ich ihre Namen nicht finden können. Schwerlich dürfen wir glauben, daſs man eine so groſse Anzahl dazu gebraucht habe.

Aber allen diesen Traditionen steht eine andere gegenüber, nach der nur ein Quraiśite dem Zaid beigegeben war. Aṭṭabarî soll nämlich auſser diesem bloſs den Abân b. Saʿîd b. Alʿâṣ [6]), einen Umaiyaden, nennen [7]). Doch wird diese Nachricht in den beiden Büchern, in denen ich sie ge-

---

[1]) Vergl. über ihn Ibn Qutaiba 146.

[2]) Der Kommentar zur ʿAqîla in den Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 427.

[3]) So finden wir Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 428 und Itq. 430 eine alberne Erzählung darüber, wie ʿOṯmân den Ubai brieflich über einige Kleinigkeiten in Bezug auf die Schreibweise befragte.

[4]) Vergl. hierüber Ibn Qutaiba 134. Ibn Ḥajar nr. 32. Abû'lmaḥâsin (ed. Juynboll) I, 58 und 97.

[5]) Itq. 139. Muir I, XIV.

[6]) Es wird nicht gesagt, ob dies der Sohn des oben genannten Saʿîd b. Alʿâṣ b. Saʿîd b. Alʿâṣ b. Umaiya oder dessen Oheim ist. Jenes ist aber nicht möglich, da sein Sohn damals noch ein Kind gewesen sein muſs.

[7]) Ibn ʿAṭîya. Alqurṭubî 20 r.

funden habe, ضعيف, unglaubwürdig, genannt. Noch schlechter ist jedoch eine ähnliche Ueberlieferung, nach welcher ʿOtmân die Gefährten des Propheten befragte, wer von ihnen am besten arabisch verstände (من أعرب — als ob das Arabische schon damals eine gelehrte Sprache gewesen wäre, die der Eine besser gekannt hätte, als der Andere) und wer am besten schreiben könnte (من أكتب). Für den besten Sprachkenner sei Saʿîd b. Alʿâṣ, für den besten Schriftkundigen Zaid b. Tâbit erklärt. Daher habe jener diktiert, dieser geschrieben [1]). Man sieht leicht, dafs diese Ueberlieferung sich auf die Anschauungsweise einer spätern Zeit gründet und nebenbei den Zweck hat, dies Werk mehr als von den Gefährten Muhammed's insgesammt, als von ʿOtmân, ausgehend vorzustellen.

Von allen diesen Traditionen müssen wir die erste als die am besten beglaubigte und an sich wahrscheinlichste vorziehen. Ueberhaupt ergiebt sich aus den bessern Angaben, dafs dem Medînenser Zaid einige quraišitische junge Männer beigegeben wurden. Dies erklärt die spätere Auffassung so, sie hätten die quraišitische Mundart, in welcher der Qorân geoffenbart sei, am besten gekannt und rein zu bewahren gewufst [2]). Man sagt, wo sich ein Streit zwischen ihnen und Zaid über die Schreibweise gezeigt habe,

[1]) ʿOmar b. Muhammed. Mabânî III. Weil, Chalifen I, 167, Anm. 3 (nach Addahabî). Aššûšâwî II verbindet diese Ueberlieferung mit der gewöhnlichen, indem er ʿAbd-arrahmân b. Alhârit und Ibn Azzubair blofs als Zeugen zugegen sein läfst.

[2]) Andere, die ein etwas weiteres Herz haben, setzen überall in den Traditionen über den Dialekt des Qorâns بلغة مضر für بلغة قريش (Alqurṭubî 17 v. Itq. 107). Daher soll Ibn Masʿûd bestimmt haben, dafs die Qorânschreiber Mudariten sein müfsten. Hierbei ist nur zu bemerken, dafs Mudar keine Spracheinheit bezeichnet, indem die kleinen yemenischen Stämme des Ḥijâz ihren mudaritischen Nachbaren sprachlich näher standen, als diese den grofsen mudaritischen Stämmen des Nejd. Die Sprache des Ḥijâz wird oft der des Nejd oder auch genauer der der Banû Tamîm gegenübergestellt.

sei vom Chalifen die Entscheidung darüber getroffen, was am besten quraišitisch sei. Als Beispiel giebt man an, Zaid habe تابوه (mit ه), die Uebrigen haben تابوت (mit ت) schreiben wollen, und 'Otmân habe sich für die letztere Form als die quraišitische erklärt [1]). Nun ist aber dies Beispiel gerade sehr unglücklich gewählt; das Wort ist nämlich gar kein arabisches, sondern kurz vorher von Muhammed entweder den Juden oder den Christen entlehnt, und es ist daher ein Unsinn, von einer quraišitischen Form desselben zu sprechen; auch hätte die Form تَابُوه nie aus tâbôt (äthiopisch) oder תֵּיבוּתָא entstehen können. Nach diesem Fall ist diese ganze Ansicht zu beurtheilen. Wie hätte man über die feinen Dialektunterschiede streiten können — dafs der Unterschied zwischen dem Dialekt von Almedîna und dem von Mekka nämlich sehr fein gewesen sein mufs, geht schon daraus hervor, dafs uns keine sichere Spur desselben übrig geblieben ist, und die Sprachkundigen immer nur von einem Dialekt des Hijâz im Allgemeinen reden — wie hätte man über Unterschiede streiten können, die in einer so rohen Schrift, wie die von ihnen gebrauchte, welche die Vokale gröfstentheils gar nicht und viele Konsonanten mit denselben Zeichen ausdrückt, durchaus nicht hätten dargestellt werden können? Endlich ist überhaupt ein Streiten über dergleichen sprachliche Formen ganz und gar gegen den Geist dieser alten Zeit. Die ganze Angabe ist als Versuch einer Erklärung der Frage anzusehen, warum der Qorân zweimal gesammelt worden sei, mit Zugrundelegung der An-

[1]) Tirm. 508. Muqni' u. s. w. Spafshaft wird dies in dem Buche „de haeresi Heraclii“ (in Bibliander's Qorân) so ausgedrückt, man habe sich gestritten, ob man schreiben sollte arcam (تابوت), arcum oder arcem. Eine ganz konfuse Tradition in den Mabânî läfst den Abân b. Sa'îd schon bei der ersten Redaktion über dies Wort einen Streit mit Zaid führen, den Abû Bekr schlichtet. — Man bemerke übrigens, dafs Azzuhrî, der bei Tirm. die Geschichte dieser ganzen Redaktion erzählt, bei Erwähnung dieses Falles keine weitern Zeugen nennt (قال الزهرىّ فاختلفوا).

sicht, dafs die frühere Sammlung alle sieben احرف, d. h. für sie alle sieben Dialekte, die spätere nur ein حرف, nämlich den von Quraiš enthalten habe [1]), dem Gabriel in seiner letzten Vorlesung folgte. Alle Angaben stimmen darin überein, dafs man bei dieser Redaktion sich im Allgemeinen an die des Abû Bekr hielt [2]), und ich sehe keinen Grund, dies zu bezweifeln. Freilich kennen wir die Beschaffenheit der übrigen von den Sammlern benutzten Exemplare nicht und können daher nicht wissen, wie weit sie diese berücksichtigten, ob sie viele Stellen zu der Sammlung Abû Bekr's hinzufügten oder diese oft nach jenen änderten; doch können wir wol als Hauptzweck bei dem Zusammenbringen aller möglichen Exemplare die Vernichtung derselben bezeichnen, nicht so sehr ihre Benutzung. Dafs man bei diesen Arbeiten nicht an ein kritisches Verfahren (nicht einmal im Sinne der spätern arabischen Gelehrten) denken kann, bedarf kaum einer Erwähnung. Solche Traditionen wie die folgende [3]): روى اسماعيل بن اسحاق وغيره قال حمّاد اظنّه عن انس بن مالك رضه [4]) قال كانوا يختلفون فى الآية فيقولون أقرأها رسول الله صلعم فلانَ بن فلان فعسى ان يكون من المدينة على ثلاث ليال فيُرسَل اليه فيجآء به فيقال كيف اقرأك رسول الله صلعم اية كذا وكذا فيكتبون كما قال, diese und ähnliche Tra-

[1]) *Ich könnte hier viele Schriftsteller aufzählen, die sich mit* dieser und ähnlichen, *für uns ganz überflüssigen*, Fragen beschäftigen, z. B. ob im Qorân auch andere Dialekte seien, als der Quraišitische u. s. w.

[2]) Z. B. Aṭṭabarî bei Ibn ʿAṭîya und Alqurṭubî 20 r.: الصُحُف التى كانت عند حفصة جُعلت اماما فى هذا الجمع الآخر.

[3]) Alqurṭubî, und mit etwas abweichenden Worten Muqniʿ. Itq. 139.

[4]) Schon das Isnâd ist nicht besonders empfehlend für die Echtheit der Ueberlieferung. Ḥammâd Arrâwiya steht nicht im besten Ruf grofser Zuverlässigkeit, und dazu weifs er nicht einmal seine Quelle zu nennen.

ditionen sind nur aus Betrachtungen a priori darüber geflossen, wie eine solche Textgestaltung wol bewerkstelligt werden mufste; gerade wie nach Sprenger 153 die Angaben über Muḥammed's Charakter durch ein a priori entworfenes Ideal bestimmt wurden.

Dafs 'Oṯmân alle Offenbarungen, so viele er nur zusammenbringen konnte, aufnahm, könnte man aus folgender Ueberlieferung schliefsen [1]: قال ابن الزبير قلت لعثمان هذه الاية التى فى البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الى [2] قوله غير اخراج قد نسختها الاخرى فلم [3] تكتبها قال تدعها يا ابن اخى لا اغير شيأ من مكانه. Allein auch dieser Bericht scheint mir mehr ein Versuch zu sein, die Schwierigkeit zu erklären, welche in dem Vorhandensein zweier sich scheinbar widersprechender Verse in einer Sûra liegen [4]).

Zaid und seine Genossen setzten die noch jetzt gültige Gestalt des Qorâns fest. Vor die einzelnen Sûren stellten sie das von Muḥammed bei allen Schriftstücken eingeführte بسم الله الرحمن الرحيم. Nur vor Sur. 9 fehlt es, gewifs absichtlich, da alle Exemplare seit jener Zeit diesen Mangel zeigen. Von den Beweggründen zu dieser Auslassung, welche die Muslimen anführen [5]), läfst sich noch

[1]) Bh. im كتاب التفسير und nach ihm Itq. 142.

[2]) Sur. 2, 241.

[3]) Sur. 2, 234.

[4]) Wir sagen scheinbar sich widersprechender, nicht wirklich. Denn v. 234, in dem den Wittwen erlaubt wird, 4 Monate und 10 Tage nach dem Tode ihres Mannes einen Andern zu heirathen, steht doch nicht in wirklichem Gegensatz zu v. 241, in dem für die Wittwe auf ein Jahr lang aus seiner Erbschaft Alimente bestimmt werden. Denn dafs sich die letztere Anordnung nur auf die bezieht, welche sich inzwischen nicht wieder verheirathet haben, geht aus v. 241 hervor, in welchem der Wittwe gestattet wird, wenn sie will, noch vor Ablauf des Jahres das Haus ihres verstorbenen Gatten zu verlassen (um einen Andern zu heirathen). Aber v. 241 ist durch Sur. 4, 14 aufgehoben.

[5]) Vergl. Tirm. 504. Mišk. 186. 'Omar b. Muḥammed. Wah. F. B. u. s. w.

am ersten der hören, dafs man sich nicht hätte darüber einigen können, ob man Sur. 8 [1]) und 9 zu einer zusammenziehen sollte oder nicht und daher den Ausweg ergriffen hätte, zwischen beiden einen leeren Raum zu lassen, aber das Trennungszeichen, das in der Basmala liegt, nicht zu setzen.

Die damals festgestellte Anordnung der 114 Sûren beruht auf gar keinem Princip, mit Ausnahme der Stellung der فاتحة und wol auch der معوّذتان. Die Principe, welche allein in Frage kommen können, das der Anordnung nach dem Sinne und das der chronologischen Reihenfolge, waren hier beide unstatthaft, jenes weil Muḥammed ja in denselben Offenbarungen über ganz verschiedene Dinge redet, dieses weil, auch abgesehen von den Stellen, welche von Muḥammed selbst zu früheren hinzugesetzt waren, die verschiedenen Bruchstücke schon ganz durch einander gekommen waren, und nicht genug Leute mehr am Leben waren, die genau hätten angeben können, wann jeder einzelne Vers geoffenbart wäre. Daher konnte ʿIkrima dem Muḥammed b. Śîrîn auf seine Frage, ob man den Qorân in chronologischer Weise geordnet habe (أألّفوه كما انزل الأوّل فالأوّل), mit Recht antworten [2]): لو اجتمعت الانس والجنّ على ان يؤلّفوه ذلك التاليف ما استطاعوا. Ueberhaupt ist ein solches kritisches Princip einer Zeit, in der die Wissenschaft sich noch in den allerersten Anfängen befand, ganz fremd. Man machte sich also nur im Allgemeinen die äufserliche Regel, von Sur. 2 an immer die längern Sûren voranzustellen, verfuhr aber auch hierbei ohne alle Genauigkeit [3]).

[1]) Sur. 8 schien vielleicht zu kurz für den ersten Theil des Qorâns.

[2]) Itq. 135. Die Spätern verbieten es geradezu, beim Qorân die chronologische Folge zu beobachten, und erklären dies für كفر.

[3]) Daher kommt es, dafs selbst manche Muslimen die Ordnung der Sûren nicht für göttlichen Ursprungs ansehen, sondern sie zum

Ob erst damals die geheimnifsvollen Buchstaben vor einige Sûren geschrieben sind, oder ob man sie schon vorfand, können wir nicht bestimmen. Sehr zu bedauern ist es, dafs es noch nicht gelungen ist, irgend etwas Sicheres über die Bedeutung derselben zu ermitteln [1]), denn man kann kaum zweifeln, dafs sich daraus wichtige Schlüsse auf die Zusammensetzung des Qorâns machen liefsen. So Viel halte ich für ausgemacht, dafs sie nicht von Muḥammed herrühren; denn es wäre doch zu seltsam, wenn er seinen für Alle bestimmten Offenbarungen solche unverständliche Zeichen vorgesetzt hätte [2]). Mir ist es am wahrscheinlichsten, dafs diese Buchstaben und Buchstabengruppen ursprünglich Merkzeichen waren, durch welche die Besitzer der von Zaid benutzten Exemplare dieselben als ihr Eigenthum bezeichneten, und die mehr durch eine blofse Nachlässigkeit in die definitive Gestalt des Qorâns kamen. Dafür spricht auch, dafs eine ganze Reihe von hinter einander

Theil oder ganz der Einsicht von des Propheten Gefährten zuschreiben. Vergl. Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 23 r. Cod. Lugd. 653. Itq. 145 ff.

[1]) Alle der Wust von Erklärungen, den die Ausleger zusammenbringen, zeigt nur, dafs man schon im ersten Jahrhundert die Bedeutung dieser Buchstaben vollkommen vergessen hatte, dafs dieselbe also von Anfang an nur Einzelnen bekannt gewesen sein mufs. Später benutzte man diese Buchstaben zu allerlei kabbalistischem Unfug. Auch die bis jetzt von Europäern aufgestellten Erklärungen sind nicht befriedigend, z. B. wenn Spr. (im Journ. of as. soc. of Beng. XX, 280 f.) كهيعص so ordnet {كهى / عص} und dies erklärt عيسى النصارى ملك اليهوديين „Jesus Nazarenorum (wenn man nicht lesen will النصراني) rex Judaeorum" (die im Qorân nie اليهوديون, sondern nur هود, اليهود und الذين هادوا genannt werden), eine Erklärung, die aufserdem ganz gegen Muḥammed's Auffassung verstöfst.

[2]) Gar Nichts darf man darauf geben, dafs nach His. 678 im Grabenkampf das Feldgeschrei der Muslimen حم لا ينصرون gewesen sein soll. لا ينصرون mögen sie gerufen haben, حم aber gewifs nicht.

stehenden Sûren aus verschiedener Zeit mit dem Zeichen حم versehen ist [1]), so dafs sich der Gedanke aufdrängt, dafs wir hier eine Abschrift aus einem diese Sûren in derselben Folge umfassenden Originale haben, in welchem jede eine solche Bezeichnung trug. Es wäre nicht unmöglich, dafs wir in diesen Buchstaben nur Monogramme von Namen der Besitzer hätten. So könnte الر = آلزبير oder آلزبير d. i. الزبير; المر = آلمغيرة d. i. المُغيرة; طه = طَلحة oder طَلحة عبد الله d. i. طلحة بن عبيد الله; حم und ن = عبد الرحمن sein; in كهيعص könnte der mittlere Buchstabe بن, die beiden Schlufsbuchstaben العاص bedeuten u. s. w. Aber schon die Möglichkeit, diese Zeichen nach dieser Weise ganz verschieden zu lesen, macht Alles unsicher [2]).

Im Ganzen, wenn nicht überall, nahmen diese Anordner gewifs die schon bestehenden Abtheilungen (Sûren) an, die ja zum grofsen Theil auf Muḥammed zurückgingen.

In Allem, was wir wissen, können wir keinen irgend sichern Anhaltspunkt für die Vermuthung finden, dafs bei der zweiten Sammlung absichtliche Fälschungen oder Unterdrückungen unangenehmer Stellen vorkamen. Wir haben oben selbst den politischen Zweck dieser Sammlung angegeben, durch Herstellung eines Qorâns auf eine gröfsere Einheit der Muslimen hinzuwirken; wir haben bei den einzelnen Männern, die mit derselben betraut wurden, untersucht, wie weit sie zu dem Hause des Chalifen in genauer Beziehung standen, (und dabei gefunden, dafs wenigstens bei einem von ihnen, dem Ibn Azzubair, eine zu Gunsten desselben zu weit getriebene Fügsamkeit nicht vermuthet werden kann); wir müssen endlich zugeben, dafs

---

[1]) Diese Sûren werden daher الحواميم genannt.

[2]) Jedenfalls darf man sich nicht scheuen, die diakritischen Punkte zu ändern, die erst zu einer Zeit hinzugesetzt wurden, wo die Bedeutung dieser Buchstaben längst vergessen war.

die gänzliche Abhängigkeit, in welcher der alte Chalif zu seinen ehrgeizigen Verwandten stand, die ihn mehrfach veranlaſsten, die Gebote des Propheten ihretwegen zu übertreten, eine derartige Verfälschung der Offenbarung nicht als unmöglich erscheinen läſst: aber da uns jede positive Spur davon fehlt, dürfen wir doch einen solchen Verdacht nicht ohne Weiteres aussprechen. Freilich könnte Jemand das Zeugniſs der Šî'iten gegen 'Otmân anführen; aber dieses ist vollkommen ungültig. Denn da sie nirgends im Qorân lasen, daſs 'Alî und sein Geschlecht die besondere Heiligkeit hätten, die sie ihnen beilegten, so bot sich ihnen, die sich ja nicht scheuten, selbst gegen Abû Bekr und 'Omar elende Anklagen zu erheben, leicht die Beschuldigung dar, daſs 'Otmân die Stellen, welche von 'Alî und seinem Hause handelten, verdorben oder ausgetilgt hätte. So behaupten sie nun, im Qorân wären diese ursprünglich oft genannt, und dagegen wären die Anṣâr und Muhâjirûn — natürlich wegen ihres zukünftigen Benehmens gegen ihre Heiligen! — vielfach getadelt; aber Abû Bekr oder 'Otmân hätten das Alles ausgelassen [1]. Wie verkehrt dies ist, kann Keinem verborgen bleiben. Denn diese Verehrung 'Alî's und der 'Aliden hat einen ganz andern Ursprung, als den Geist des echten Islâms, zu dem sie vielmehr in geradem Widerspruch steht. Niemand wird ferner läugnen, daſs, wenn der Prophet auch nur ein einziges Mal den 'Alî offen zu seinem Nachfolger ernannt hätte, keine Intrigue ihn von der unmittelbaren Nachfolge würde haben ausschlieſsen können [2]. Und nun sollten gar vielfache Qorânstellen von ihm als dem Erhabensten der Menschen

---

[1] Cod. Spr. 406. Cod. Peterm. 553. Journ. as. 1843, Déc. 406 ff. Ich übergehe hier die lächerlichen Fabeln, die dazu erzählt werden, z. B. 'Alî habe seinen vollständigen Qorân dem Abû Bekr angeboten, damit dieser am jüngsten Gericht keine Entschuldigung hätte; Abû Bekr habe ihn ermorden wollen u. s. w.

[2] Ich zweifle nicht daran, daſs die Wahl Abû Bekr's und dann 'Omar's nach dem Sinne des Propheten war.

sprechen, ohne dafs die Anṣâr und Muhâjirûn, in deren Händen die Wahl der ersten Chalifen war, auf ihn Rücksicht genommen hätten? Und wie kam es denn, dafs ʿAlì, wenn er es auch nicht verhindern konnte, dafs Abû Bekr und ʿOṯmân so viele Qorânstellen verdarben und vernichteten, sich nie auf diese berief, besonders nachdem er selbst Chalif geworden war [1]). Ebenso falsch ist es, dafs aus dem Qorân فضائح الانصار والمهاجرين ausgetilgt seien, d. h. Beschuldigungen wegen schimpflicher Verbrechen, nicht etwa einfacher Tadel, der sich ja noch jetzt vielfach im Qorân findet (z. B. in Sur. 3). Aber das stärkste Zeugnifs gegen diese Anklagen legt der Umstand ab, dafs selbst die Šîʿa den ʿOṯmânischen Qorân als heilige Schrift ansieht und gebraucht. Um nun diese Thatsache mit jenen Träumereien auszugleichen, bedient man sich der seltsamen Hypothese, ʿAlî und seine Nachfolger, die 12 Imâme, seien im Besitz des unverfälschten Qorâns, verbergen ihn aber [2]) — Gott mag wissen, warum — und erst der letzte Imâm, der Messias der Šîʿiten, Almahdî Alqâim, werde jenen wieder zum Vorschein bringen [3]). Man benutzt nun auch allerlei echte Traditionen, die man im šîʿitischen Sinne auslegt. So sollen die Stellen, die nach jenen verloren sind, von ʿAlî u. s. w. gehandelt haben; und mit Rücksicht auf die unten weiter zu besprechenden Angaben über die abweichenden Lesarten einiger Gefährten Muḥammed's behaupten Einige sogar, ihnen seien einige von jenen Lesarten bekannt geworden [4]). Im Ganzen sollen etwa 500

[1]) Dieses Beweisgrundes bedient sich der Verfasser der Mabânî gegen die Šîʿiten.

[2]) Viele Fragen, die sich an diese Dinge knüpfen, setzt der cod. Peterm. 553 aus einander; aber, nachdem er die widersprechenden Ansichten mehrerer Gelehrten angeführt hat, weifs er endlich selbst nicht, was er darüber sagen soll.

[3]) Cod. Peterm. 553. Journ. as. a. a. O. 399 und 402 f.

[4]) Um dies zu erklären, erzählt Einer im cod. Peterm. 553,

Stellen (حروف) verdorben sein [1]). In Sur. 98, welche, wie wir oben sahen, auch nach einigen sunnitischen Nachrichten ursprünglich länger war, sollen genannt gewesen sein [2]) سبعون رجلا من قريش بأسمائهم واسماء آبائهم. Hierher ist wahrscheinlich auch eine Tradition [3]) zu ziehen, die ich oben absichtlich ausgelassen habe, nämlich: قال ابن عبّاس [4]) انزل الله تع ذكر سبعين رجلا من المنافقين باسمآئهم واسماء آبآئهم ثمّ نسخ ذكر الاسمآء رحمة على المؤمنين لئلّا يعير بعضهم بعضا لانّ اولادهم كانوا مؤمنين. Den ersten Theil dieser Ueberlieferung bis آبآئهم halte ich für śî'itisch, den zweiten für eine sunnitische Erklärung. Denn diese 70 Quraišiten oder Heuchler, die in diesen beiden, fast wörtlich gleichen und gewiſs auf einen gemeinschaftlichen Ursprung hinauslaufenden, Traditionen vorkommen, sind nach śî'itischer Auffassung die Häupter der Muslimen, die den 'Alî nicht zur Herrschaft gelangen lieſsen. Abû Bekr und 'Omar müssen sich von diesen Leuten oft Heuchler nennen lassen, und so bezieht man auch viele Qorânstellen, in denen von Heuchlern die Rede ist, auf sie [5]). Wir müssen daher, da ein solcher Angriff Muḥammed's gegen seine Hauptanhänger undenkbar ist [6]), diese

ein Imâm habe ihm eine Handschrift des Qorâns gegeben, aber verboten, hineinzusehen; er habe aber doch hineingeblickt und dabei jene echten Lesarten gefunden. Sapienti sat!

[1]) Dies wird Mabânî IV erwähnt.

[2]) Ebend.

[3]) F. zu Sur. 9, 65. Im Itq. 527 heiſst es dann mit einer groſsen Uebertreibung, Sur. 9 habe jetzt nicht den vierten Theil ihres ursprünglichen Umfangs.

[4]) Ohne weiteres Isnâd.

[5]) So schon im cod. Spr. 406.

[6]) Sollten aber wirkliche Heuchler gemeint sein, so könnten die Namen doch nur von Muḥammed bald darauf getilgt sein. Denn daſs Abû Bekr um der Heuchler willen solche Fälschungen begangen, wird doch Niemand glauben; 'Oṯmân aber stand zu den Medînensern nicht in so freundlichem Verhältniſs, daſs er so Etwas für sie gethan hätte.

ganze Angabe zurückweisen. Dazu kommt, dafs es überhaupt ganz gegen seine Gewohnheit ist, Namen zu nennen; die allgemeinere Bedeutung des Qorâns würde durch diese zu sehr beschränkt werden, daher werden, mit zwei Ausnahmen von ganz besonderer Natur [1]), weder je seine Freunde, auch nicht die allertreusten, noch seine Feinde bei Namen genannt. Wollte man nun wirklich glauben, dafs Letztere dennoch ursprünglich persönlich bezeichnet waren, so müfste man erklären, warum denn auch die Juden nie genannt werden, mit denen der Prophet doch in heftiger Feindschaft lebte, und für die sich gewifs später kein Muslim so interessierte, dafs er ihnen einen solchen Liebesdienst erwiesen hätte, und weshalb denn auch der Name Abû Bekr's und seiner Anhänger nie vorkommt? Wenn Abû Bekr die Stirn hatte, Namen auszulassen, so hätte er doch auch wol Muth genug gehabt, seinen eignen wenigstens einmal einzuschieben. Und nun gleich 70 Namen zugleich mit den Namen der Väter! Eine ähnliche Auslegung, wie diese über den früher gröfseren Umfang von Sur. 9, scheint die Petermannsche Handschrift 553 auch für die Traditionen über die ehemalige Länge von Sur. 33; 24; 15 [2]) anzudeuten.

Was nun die einzelnen Lesarten betrifft, welche die Śî'iten erdichtet haben, und für ursprüngliche, von Abû Bekr und 'Otmân abgeänderte, zu erklären wagen, so handeln sie natürlich alle von 'Alî, den Imâmen und ihren Feinden, und ihr Hauptsinn entspricht den Worten, die man dem Imâm Abû 'Abd-allâh zuschreibt: لو قرِئَ القرآن كما انزل

- - - -

[1]) Sur. 111, 1, die bitterste Verfluchung, und Sur. 33, 37, welcher Vers für Zaid b. Ḥâriṯa einen ganz besondern Trost darüber enthalten sollte, dafs er nicht mehr Sohn des Propheten genannt werden durfte.

[2]) Sur. 24 soll über 100, Sur. 15 soll 190 Verse gehabt haben, Angaben, die ich sonst nirgends gefunden habe.

مسمّينَ فيه لألفيتنا[1]. Sie müssen vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts geschmiedet sein, da sie sich bereits bei 'Alî b. Ibrâhîm finden[2]), bei dem überhaupt diese Lehren schon ganz fertig erscheinen und da Alqurṭubî f. 31 r. eine Stelle aus Al'anbârî († 328) citiert, in der dieser erzählt, wie Jemand zu seiner Zeit solche Lesarten gebraucht habe. Es ist sogar möglich, dafs diese Lesarten schon um's Jahr 100 entstanden sind, zu einer Zeit, wo alle Parteien mit unredlichen Waffen kämpften. Die meisten derselben bestehen übrigens aus einer blofsen Hinzufügung der Worte آل[3]) محمّد, علىّ u. dergl. m. ohne alle Rücksicht auf den Sinn. So liest man ganz ungereimt an den Stellen, wo هذا صراط مستقيم steht (Sur. 44 u. s. w.) هذا صراط علىّ مستقيم; Sur. 3, 119 ولقد نصركم الله ببدر بسيف علىّ[4]); Sur. 4, 67 ولو انّهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك يا علىّ[5]) u. s. w. Wer nach diesen Proben noch Lust hat, mehr dergleichen zu erfahren, der mag in den genannten Kommentaren oder in Kazem Beg's Aufsatz im Journal asiatique 1843 Déc. nachsehen.

Doch man hat sich hiermit nicht begnügt, sondern behauptet, dafs 'Oṯmân sogar eine ganze Sûra ausgelassen habe, die sich hauptsächlich auf 'Alî bezieht. Diese früher ganz unbekannte Sûra hat zuerst Garcin de Tassy[6]), später korrekter und in genauer qorânischer Schreibweise Kazem

[1]) „Uns“ d. h. die Imâme aus 'Alî's Geschlecht.

[2]) Cod. Spr. 406.

[3]) So beschreibt sie cod. Peterm. 553, mit dem Beisatze, in anderen dieser Stellen seien jetzt die Namen der Heuchler ausgelassen.

[4]) Diese beiden Lesarten sind aus Alqurṭubî a. a. O.

[5]) Cod. Spr. 406 zu Sur. 4, 67. Hier wird also, wie an vielen dieser Stellen, auf Ereignisse Rücksicht genommen, die nach Muhammed's Tod fallen!

[6]) Journ. as. 1842. Mai.

Beg [1]) herausgegeben, der sie mit Recht eine matte Nachahmung des Qorâns von einem fanatischen Šî'iten nennt. Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterworfen sein, dafs diese erst lange nach Muhammed untergeschoben ist. Für ihre Unechtheit sprechen mehrere der von mir bereits erwähnten Gründe. Erstlich ist schon die Nennung 'Alî's, der in dieser Sûra den šî'itischen Beinamen وصيّ führt, an und für sich sehr verdächtig. Ferner werden in dieser Sûra Ereignisse erwähnt, die lange nach Muhammed's Zeit fallen, indem das Schicksal 'Alî's und seines Hauses vorhergesagt [2]), und selbst der feindliche Chalif »der Imâm der Gottlosen« [3]) hervorgehoben wird. Ganz gegen den echten Islâm ist die mystische Lehre von der wunderbaren Einheit Muhammed's und 'Alî's [4]), welche aus dem nicht mystisch gemeinten, aber gleichfalls erdichteten, Ausspruch des Propheten abgeleitet ward [5]): أن عليّا منّي وأنا منه. Auch dafs 'Alî ganz in gleichem Range mit dem Propheten auftritt, indem beide ein Licht heifsen, welches den Menschen Gottes Zeichen lese und ihnen schwere Strafe drohe, ist gegen die Lehre des Qorâns, nach welchem das eben nur des Propheten Sache ist. Auch dürfen wir nicht übersehen, dafs diese Sûra ein Cento aus den verschiedensten Qorântheilen ist, ein Umstand, den Kazem Beg zwar vielleicht etwas zu stark betont hat, wie Garcin de Tassy sagt, der aber doch unverkennbar ist. Man sieht, wie der Verfasser sich nach dem Muster des Qorâns bemüht, für Abwechselung zu sorgen, und dabei ungereimt wird [6]). Frei-

---

1) Journ. as. 1842. Déc.

2) S. 415, lin. 6; 417, lin. 6, 7; 419, lin. 12.

3) S. 417, lin. 8.

4) Ueber diesen Sinn der Worte نوران بعضهما من بعض vgl. Kazem Beg und Weil, der die Sûra in's Deutsche übersetzt hat (K. 82 ff.). Dies Dogma spielt bei den spätern Šî'iten eine bedeutende Rolle.

5) Miśk. 556.

6) Kazem Beg bemerkt mit Recht S. 422, Anm. 2, dafs die

lich mufs man zugeben, dafs er den Qorân so kopiert hat, dafs mit Ausnahme der Wörter, die sich auf ʿAlî beziehen, nur ganz einzelne in der Sûra vorkommen, die im Qorân fehlen. Die Sûra ist durch ihre kurzen Verse und die Ermahnung, der Prophet möge die Beleidigungen ruhig ertragen, den mekkanischen Sûren ähnlich, durch die Anrede »O Die Ihr glaubt!« »O Prophet!« und besonders durch den ganzen Inhalt, der Muḥammed nur in Almedîna am Herzen liegen konnte, wo er ein Reich zu vererben hatte, den medînischen, so dafs wir auch hier einen inneren Widerspruch finden.

Wann diese Sûra gemacht sei, kann ich nicht sagen, da ich in der späteren šîʿitischen Tendenzlitteratur nicht bewandert bin; so Viel ist jedoch gewifs, dafs sie noch nicht bekannt war, als die beiden von mir benutzten šîʿitischen Kommentare verfafst wurden, da diese ihrer jedenfalls wenigstens in der Einleitung gedacht haben würden. Aufserdem bemerkt der in dieser Litteratur sehr belesene Kazem Beg, dafs das Wort النوران, womit hier Muḥammed und ʿAlî bezeichnet werden, in dieser Bedeutung nicht vor dem siebenten Jahrhundert der Hijra vorkomme.

Doch ich fürchte, ich habe mich schon zu lange bei den Phantasien der Šîʿa aufgehalten, an die ja doch Niemand im Ernste glauben wird, welcher die Sache gründlich untersucht. Aber auch von anderer Seite her hat ʿOtmân den Vorwurf der Fälschung erfahren. Weil[1]) behauptet nämlich, derselbe habe die Stellen *absichtlich* weggelassen, in denen Muḥammed früher heftig gegen die Umaiyaden aufgetreten wäre. Aber er hat hierfür keinen Beweis geliefert. Wenn Muḥammed die Umaiyaden bekämpfte, so mufste er sie entweder bei Namen nennen oder nicht. Dafs nun der erste Fall ganz unwahrscheinlich war,

---

Strafe der Verwandlung in Affen und Schweine gegen die qorânische Auffassung mit Aharon und Moses zusammengestellt werde.

[1]) Gesch. der Chalifen I, 168.

haben wir oben gezeigt; waren denn überhaupt, ehe (durch den Tod der Führer in der Schlacht bei Badr) Abû Sufyân unbestrittenes Haupt der Quraišiten wurde, die Banû Umaiya Muḥammed's gröſste Feinde, daſs er sie allein nannte? warum nicht auch die andern mekkanischen Feinde, wie Abû Jahl, der Juden und Heuchler zu geschweigen? Im zweiten Fall aber konnte man ja später gar nicht mehr genau wissen, daſs in dieser oder jener Stelle gerade ein Umaiyade angegriffen war; warum soll nun 'Oṯmân solche Stellen, die der gewöhnliche Leser doch nicht verstand, weggeschnitten haben? dazu kommt, daſs noch immer viele Stellen vorhanden sein können, in welchen Gott Leute aus diesem Hause schwer anklagt, zumal da ja die Ausleger noch jetzt manche Verse auf sie deuten; vor Allem ist sicher, daſs Sur. 49, 6 ff. einen scharfen Tadel gegen 'Oṯmân's Vetter Alwalîd b. 'Uqba b. Abî Mu'aiṭ b. Abî 'Amr b. Umaiya enthalten. Warum lieſs 'Oṯmân eine so offenkundige Stelle stehen, wenn er überhaupt den Qorân verstümmelte? [1]).

Aber mit dieser Beschuldigung nicht zufrieden, zieht Weil [2]) aus den bei einem späten Schriftsteller [3]) angeführten Worten der gegen 'Oṯmân aufständischen Muslimen, »der Qorân habe aus Büchern bestanden (oder wörtlich: »der Qorân sei Bücher gewesen«), 'Oṯmân habe nur ein Buch gelassen«, den Schluſs, daſs 'Oṯmân groſse Theile des Qorâns vernichtet habe. Aber wenn selbst jene Worte echt und genau sind, so fassen wir sie doch am leichtesten als eine Klage darüber auf, daſs der Chalif den in vielen Blättern und kleinern Büchern verbreiteten, nicht einförmigen Qorân zu einem einzigen Buche mit einer Lesart gemacht, jene aber verbrannt habe [4]). Daſs die Klage der

[1]) Auch hierin stimmt Muir I, xvi mit mir überein.

[2]) Gesch. der Chalifen I, 68, Anm. 1.

[3]) Aḏḏahabî († 748).

[4]) Dahin deutet auch die angebliche Antwort 'Oṯmân's: „leset den Qorân على اىّ حرف شئتم (Weil, Gesch. der Chalifen I, 178).

Aufständischen hauptsächlich die letzte Handlung traf — die doch nothwendig war, wenn die Redaktion eine Wirkung haben sollte, so vernichtend sie auch für die Kritik war — zeigt sich auch aus folgender Stelle in der persischen Uebersetzung Aṭṭabarî's, in der sich ʿOṯmân gegen jenen Vorwurf verantwortet: می کویند قران بسوختم از بهر آنکه اندک اندک در دست مردم بود وهر کسی می کفت از آن[1]) من بهتر است پس من همهرا جمع کردم وسورة دراز در اوّل نهادم ومیانه در میان وکوچک در آخر وهمه درست کردم در دست مردم نهادم وآنچه ایشان داشتند بستدم وبسوختم. »Sie sagen, ich habe den Qorân verbrannt; (das habe ich darum gethan), weil er in kleinen Stücken in den Händen der Menschen war und Jedermann sagte »meins ist das beste«; darauf sammelte ich alle, stellte eine lange Sûra vorn hin, eine von mittlerer Länge in die Mitte, eine kleine hinten, ordnete alle wohl und übergab sie den Menschen; was sie aber gehabt hatten, nahm ich und verbrannte es.«

Wie manche Stelle in unserm jetzigen Qorân auch fehlen mag, daſs ʿOṯmân so groſsartig in der absichtlichen Unterdrückung von Offenbarungen aufgetreten wäre, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit; ein solcher Punkt würde bei der allgemeinen Miſsstimmung gegen ihn von seinen Feinden ganz anders hervorgehoben sein.

Mir liegt gerade in dem Umstand, daſs alle Muslimen ohne Widerrede ʿOṯmân's Qorân annahmen, der beste Beweis dafür, daſs derselbe so vollständig war, wie man es nur erwarten konnte. Hätte er vielfach Stellen unterdrückt, so würden gewiſs noch genug Muslimen dagewesen sein, um sie aus dem Gedächtniſs zu ergänzen, wenn auch alle Exemplare verbrannt waren. Dies würde um so mehr geschehen sein, da sie an dem auf seine Qorânkenntniſs stolzen und durch den dem jüngern[2]) Zaid vor ihm gegebenen

---

[1]) Die Handschrift اران.

[2]) Er sagte لقد اسلمتُ وانّه لفى صلب رجل كافر (Alqurṭubî 20 r.).

Vorzug [1]) verletzten Ibn Mas'ûd einen Anhalt zum Widerstande hatten. Er ermahnte die Bewohner des 'Irâq mit Anspielung auf Sur. 3, 155 (deren Sinn er dabei absichtlich anders wandte) folgendermaafsen [2]): يا اهل العراق اكتموا المصاحف التى عندكم وغلّوها فانّ الله عزّ وجلّ يقول ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة فالقوا الله بالمصاحف. Einen ähnlichen Sinn des Mifsvergnügens über 'Otmân's Verfahren könnte man folgender Tradition [3]) geben: مالك عن يحيى بن سعيد انّ ابن مسعود قال لانسان انّك فى زمان كثير فقهاؤه قليل قرّاؤه تحفظ فيه حدود القرآن وتضيّع حروفه, wenn nicht diese Worte, die übrigens auch auf die Zeit vor der letzten Redaktion gehen können, wo Gefahr war, dafs der ganze Qorân verloren ging, durch den dahinter aufgestellten Gegensatz der darauf folgenden Zeit, »in welcher die Buchstaben des Qorâns beachtet, aber seine Gebote vernachlässigt werden«, die ganze Tradition verdächtig würde, da ja letztere Zeit weit hinter Ibn Mas'ûd liegen mufs. Aber trotz des Ansehens, dessen Ibn Mas'ûd in qorânischen Sachen genofs [4]).

---

oder „ich kannte schon über 70 Sûren, als er noch unter den Knaben mit zwei Locken spielte".

[1]) Die Muslimen streiten sich viel darüber, worin Zaid's Vorzüge, worin die Ibn Mas'ûd's bestanden hätten. Dieser soll zwar sonst ein besserer Kenner des Qorâns gewesen sein, als Zaid, aber nicht alle Sûren von Muhammed selbst gehört haben u. s. w. Alles das hat für uns keinen Werth.

[2]) Azzuhrî bei Tirm. 508 f. Mabânî 6 v. Alqurtubî I, 20 r. Vgl. Weil, Gesch. der Chalifen I, 168. Journ. as. 1843, Déc. 385. Es versteht sich von selbst, dafs die Anwendung, welche Ibn Mas'ûd hier von Sur. 3, 155 macht, die ursprüngliche Bedeutung ganz verändert.

[3]) Muatta' 61.

[4]) Er starb übrigens schon im Jahre 32. (Ibn Qutaiba 128.) Was man über seine nachherige Reue wegen seines Widerstandes, über seine spätere Anerkennung des Zaidschen Qorâns u. s. w. liest, ist natürlich tendenziöse Erfindung.

erhob sich sonst Niemand gegen Zaid's Qorân, zum deutlichen Zeichen, dafs man diesen als authentisch betrachtete. Daran, dafs diese Nachgiebigkeit blofs durch die von 'Otmân angedrohten Strafen verursacht sei, wird Niemand denken, der sich mit dem widerspänstigen Sinn der alten Muslimen gegen 'Otmân und selbst seine Nachfolger bekannt gemacht hat, besonders gerade der Kreise, in denen die Kenntnifs des Qorâns verbreitet war.

Aus allem dem glaube ich zu dem Schlusse berechtigt zu sein, dafs der Verdacht, den man von verschiedener Seite her gegen 'Otmân's Qorânredaktion ausgesprochen hat, durchaus keine Wahrscheinlichkeit für sich hat, dafs wir vielmehr keinen Grund haben, daran zu zweifeln, dafs dieselbe das gesammte Material enthalte, das man damals noch zusammenbringen konnte. Aber es sind doch noch Nachrichten über einzelne andere Exemplare erhalten, welche von dem 'Otmânischen abwichen. Von diesen sind besonders wichtig das des Ubai b. Ka'b[1]) und das des eben genannten Ibn Mas'ûd. Der Unterschied derselben von dem 'Otmânischen bestand, soweit unsere Nachrichten reichen, abgesehen von den besser unten zu behandelnden besonderen Lesarten, nur in einigen Einzelheiten. Ubai soll Sur. 105 und 106 (gegen den Sinn) zu einer zusammengezogen haben[2]). Die angebliche Reihenfolge, in der er die Sûren aufführte, ist zwar von der unsers Qorâns ziemlich verschieden, aber ihr doch im Ganzen und Grofsen ähnlich, so dafs er, wie auch Ibn Mas'ûd, wenn diese Tradition echt ist, seinen Text ungefähr aus denselben Originalen gesammelt haben mufs,

[1]) Die Šî'iten behaupten, Ubai's Exemplar sei dem der Imâme ähnlicher, als das 'Otmân's.

[2]) Vergl. die Kommentare zu Sur 106. Itq. 154. Miftâḥ-assa'âda von Tašköprüzâde (cod. Vindob. n. F. 12) f. 170 v. Die Verbindung der beiden Sûren scheint auf einer falschen Auffassung des Wortes لايلاف Sur. 106, 1, zu beruhen, als ob dieses sich auf die vorige Sûra bezöge.

wie ʿOṯmân's Redaktoren [1]). Allein diese Ordnung [2]) trennt Sur. 105 von Sur. 106 und steht somit im Widerspruch zu der eben erwähnten Angabe. Die gröfste Verschiedenheit besteht aber darin, dafs Ubai's Qorân zwei sonst unbekannte Sûren enthalten haben soll, die man سورة الخلع und سورة الحفد [3]) oder سورتا القنوت [4]) oder auch im Singularis دعاء القنوت [5]), سورة القنوت [6]) nennt. Obgleich der Text derselben schon von Hammer [7]) herausgegeben ist, so habe ich doch, weil er die von ihm benutzte Handschrift [8]) nicht fehlerlos wiedergiebt, und weil uns im Itqân einige Varianten erhalten sind, eine neue Textesausgabe für zweckmäfsig gehalten [9]).

* بِسْمِ ٱللّٰهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ *

اَللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ * وَنُثْنِي عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ * وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ *

[1]) Sollten etwa Ubai und Ibn Masʿûd die erste von Zaid veranstaltete Sammlung benutzt haben? Wenn dem so wäre, so müfste diese schon eine feste Ordnung der Sûren gehabt haben, an der die spätern Sammler nur Einzelnes änderten.

[2]) Dieselbe findet sich Itq 150 f. und der Anfang davon Alqurṭubî 22 v.

[3]) Itq. 151, 527. Taśköprüzâde a. a. O.

[4]) Itq. 527.

[5]) Häufig.

[6]) ʿOmar b. Muḥammed fol. 3 r.

[7]) Gesch. d. arab. Litter. I, 576.

[8]) Miftâḥ-assaʿâda von Taśköprüzâde.

[9]) Dieser Text findet sich Itq. 153 als zweite Form nach Albaihaqî. Die Varianten sind folgende: Die Basmala fehlt beidemale (Itq. 153, erste Form); hinter عليك wird الخير hinzugefügt (Itq. 154), — was vielleicht vorzuziehen —; ولك نصلّى fehlt (Taśköprüzâde); umgekehrt نخشى عذابك ونرجو رحمتك (Itq. 154); بالكفّار (Itq. 153, erste Form).

* بِسْمِ ٱللّٰهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ *

اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ * وَلَكَ نُصَلِّى وَنَسْجُدُ * وَاِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ *

نَرْجُو رَحْمَتَكَ * وَنَخْشَى عَذَابَكَ * اِنَّ عَذَابَكَ بِٱلْكَافِرِينَ مُلْحَقٌ *

I. Im Namen Gottes, des allbarmherzigen Erbarmers:

1) O Gott, Dich bitten wir um Hülfe und Vergebung;

2) Dich preisen wir, und gegen Dich sind wir nicht undankbar,

3) Und lassen fahren und verlassen Jeden, der wider Dich frevelt.

II. Im Namen Gottes, des allbarmherzigen Erbarmers:

1) O Gott, Dir dienen wir;

2) Und zu Dir beten und Dir huldigen wir;

3) Und nach Dir eilen und streben wir,

4) Dein Erbarmen hoffend,

5) Und Deine Strafe fürchtend;

6) Wahrlich Deine Strafe erfafst [1]) die Ungläubigen.

Ein Fehler Hammer's, welcher مصحف أبي als »Handschrift meines Vaters« [2]) auffafste, hatte mich früher veranlafst, diese beiden Sûren für einfache Gebete zu halten, wie sie sich in Qorânhandschriften nicht selten finden. Das können sie aber nicht sein. Denn obgleich ich sie in keiner der ältesten Quellen, wie den kanonischen Traditionssammlungen, gefunden habe, so werden sie doch zu häufig genannt, als dafs sie eine spätere Erdichtung sein könnten. Das älteste Buch, in dem ich sie erwähnt finde, ist das des

---

[1]) أَلْحَقَ ist im Qorân immer kausativ: „machen, dafs Jemand Jemanden erreiche" (nur von Personen gebraucht); anderswo ist es auch einfach „erreichen"; daher habe ich dem Leser die Wahl zwischen dem passiven und aktiven Particip gelassen.

[2]) Denselben Fehler begeht selbst De Sacy einmal, indem er (Not. et Extr. 8,303) أبي اقرأنا (dafür schreibt er أُبَيّ) übersetzt „mon père est celui d'entre nous, qui lit le mieux".

'Omar b. Muhammed b. 'Abd-alkâfî (fünftes Jahrhundert). In den Mabânî (III) wird der Anfang der ersten Sûra, bei Azzamahšarî zu Sur. 10, 10 der der zweiten citiert[1]). Sodann finden wir im Itqân mehrere Traditionen über sie, deren Isnâds so verschieden sind, dafs man ihre Ausgänge in frühe Zeiten setzen mufs.

Dennoch zweifle ich sehr, dafs die beiden Gebete vom Propheten selbst herrühren und zwar als Offenbarungen. Denn es finden sich in den wenigen Versen zu viel Worte und Konstruktionen, welche dem Qorân fremd sind, als dafs dies ein Zufall sein könnte. So kommt أثنى[2]) im Qorân nicht vor, während doch der Begriff des Lobens in ihm gar nicht selten ist[3]); حفد findet sich nicht in ihm[4]); das so ungemein häufige كفر wird nie mit dem Akkusativ, sondern mit ب konstruiert[5]); فجر hat in der Bedeutung *„freveln, gottlos sein“ nicht den Akkusativ bei sich*[6]); خلع, das überhaupt nur einmal vorkommt, wird nicht bild-

---

[1]) Nach Aššûšâwî II wurden sie schon von Ibn Qutaiba für Theile des Qorâns gehalten.

[2]) Eigentlich wiederholen (vergl. Attibrîzî zur Hamâsa 696); daher mufste ursprünglich das Objekt hinzugefügt werden, wie in ويثنى عليه الحمد (Hamâsa 520), oder in der viel häufigeren Redensart أثنى عليه خيرا, deren Gegensatz bildet اثنى عليه شرا (Muslim I, 529 f. Annasâî 229), oder in dem oft gebrauchten حمد الله وأثنى عليه بما هو اهله. Aber schon zu Muhammed's Zeit kommt اثنى ohne Beisatz für „loben“ vor; vergl. Hamâsa 777 (in einem Gedicht von Umaiya b. Abî'ṣṣalt). 'Antara's Mu'allaqa v. 35.

[3]) Muhammed gebraucht dafür سبّح, كبّر u. s. w. Auch ثناء ist dem Qorân fremd.

[4]) Die einzige Bildung aus dieser Wurzel, die in ihm vorkommt, is حفدة „Enkel“ (Sur. 16, 74).

[5]) كفر فلانا „undankbar sein gegen Jemand“ findet sich in der Hamâsa 657.

[6]) Sur. 17, 92 heifst es „spalten“, „durch Spalten hervorbringen“.

lich gebraucht [1]). Der Anstofs, dafs in diesen Sûren der Mensch zu Gott redet, läfst sich freilich durch einen Hinweis auf Sur. 1 oder durch ein vorgesetztes قُلْ aus dem Wege räumen.

Wir können hiernach schwerlich noch diese beiden Gebete für qorânische Sûren halten. Da aber die Ueberlieferung dieselben mehrfach von Ubai, einmal von ihm und Abû Mûsâ Al'aś'arî [2]), einmal von 'Omar [3]), einmal von 'Alî [4]) vortragen läfst, so müssen wir annehmen, dafs sie schon zur Zeit der Gefährten des Propheten von einigen derselben angewandt wurden, so dafs die Spätern sie zum Theil für geoffenbart ansahen [5]). Wie eine solche Ueberlieferung entstanden sein mag, zeigt uns folgender Zusatz zu einer Ueberlieferung, nach der 'Omar einst diese Gebete sprach, ohne sie für qorânisch zu erklären [6]): قال ابن جريج [7]) حكمة البسملة انّهما سورتان فى مصحف بعض الصحابة Ohne Bedeutung für uns ist eine Tradition, dafs sie geoffenbart seien, als Muḥammed die Stämme Muḍar's verfluchte, zugleich mit den Worten ليس لك من الامر شيء (Sur. 3, 123). Denn diese Angabe ist nur daher entstanden, dafs Muḥammed nach der Tradition [8]), welche Sur. 3, 123 mit jener Verfluchung in Verbindung setzt, damals gerade die

---

[1]) فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ Sur. 20, 12.

[2]) Itq. 154.

[3]) Itq. 153.

[4]) Ebend.

[5]) Aehnlich entscheiden auch die muslimischen Gelehrten gröfstentheils diese Frage, aber von einem ganz andern Gesichtspunkt aus, als wir; ihnen scheint die Heiligkeit des Oṯmânischen Qorâns in Gefahr zu gerathen, wenn man diese Sûren als qorânisch ansieht; wissenschaftliche Gründe bestimmen sie nicht.

[6]) Itq. 153.

[7]) Ibn Juraiḥ starb im Jahre 150 (Ibn Qutaiba 246).

[8]) Itq. 154.

Art des Gebets anwandte, welche man قنوت nennt, für die daher das سورتا القنوت besonders zu passen schien.

Als die gröſste Verschiedenheit zwischen dem Qorân des Ibn Mas'ûd und dem 'Otmân's wird auſser der abweichenden Reihenfolge [1]) die Auslassung von Sur. 113 und 114 [2]) sowie von Sur. 1 erwähnt [3]). Da nun aber diese Sûren, vorzüglich Sur. 1, ihm auf keinen Fall unbekannt sein konnten, so muſs er sie absichtlich aus dem Qorân ausgeschlossen haben, weil sie sich ihrem ganzen Wesen nach von allen übrigen Sûren unterscheiden.

Einige von Muhammed's Gefährten, z. B. 'Alî, sollen in ihrem Exemplare die Sûren chronologisch geordnet haben [4]). So sollen die ersten Sûren in 'Alî's Qorân gewesen sein Sur. 96, 74, 68, 73, 111, 81 [5]). Aber diese Ueberlieferung verdient wenig Vertrauen; offenbar soll sie nur die Erklärung einer der oben gegebenen chronologischen Listen geben, die dem 'Alî zugeschrieben ward.

Im Exemplar der 'Âïśa sollen die Sûren in einer andern Ordnung gestanden haben, auf die sie aber selbst wenig Werth legte [6]).

Einige Exemplare sollen endlich noch Sûra 93 und

---

[1]) Diese findet sich Itq. 151 f.; aber mehrere Sûren fehlen aus Versehen (Sur. 47; 50; 57; 85).

[2]) Mit Unrecht läſst Hammer (Litteraturgeschichte I, 576) diese beiden Sûren bei Ibn Mas'ûd eine einzige bilden.

[3]) 'Omar b. Muhammed f. 3 v. Mabânî II und IV. Alqurtubî I, 20 r., 22 v. Itq. 112; 152 f.; 186 ff. Aśśûśâwî II nach Ibn Qutaiba. Taśköprüzâde a. a. O. Einige erwähnen Sur. 1 nicht. Die meisten Traditionen sagen einfach, er habe diese Sûren nicht in seinen Qorân gesetzt (لا يثبتها), Andere übertreiben dies und behaupten, er habe sie ausgetilgt (يحكّ) (Mabânî IV).

[4]) Alqurtubî 22 v. Itq. 145.

[5]) Itq. 145.

[6]) Mabânî II.

94, die durch ihren Inhalt einander sehr ähnlich sind, zu einer einzigen zusammengezogen haben [1]).

Aber alle diese Gestalten der Offenbarung sind, zum grofsen Vortheil des Islâms und zum gröfsten Schaden der Kritik, bis auf wenige unsichere Spuren untergegangen, seitdem die Exemplare 'Otmân's die Geschichte der endgültigen Textgestalt eröffneten.

---

[1]) Itq. 154. Journ. as. 1843. Déc. S. 401.

Dritter Theil.

Geschichte des Otmânischen Qorântextes.

Die sichere Textgeschichte des Qorâns beginnt mit den Exemplaren, die ʿOtmân nach verschiedenen Städten des Reiches schickte. Welchen Zweck er bei der Auswahl gewisser Orte hatte, erfahren wir aus einer Tradition des Anas b. Mâlik[1]: ارسل عثمان رضه الى كل جند من اجناد المسلمين مصحفا. Wie nämlich in einem Heer zuerst der Streit über die verschiedenen Qorânformen ausgebrochen war, so wurden auch zu den Hauptquartieren der verschiedenen Heere, die ja den Kern der Muslimen und unter diesem Muḥammed's alte Waffengefährten enthielten, die Exemplare des nun festgestellten Textes geschickt, um allen Streit zu schlichten. Ueber die Städte selbst stimmen die Nachrichten nicht überein. Denn neben der Hauptstadt des Reiches Almedîna, wo der Chalif ein Exemplar zurückbehielt, nennen Alle Alkûfa und Albaṣra, die Hauptstädte des ʿIrâq, und Damaskus, die erste Stadt Syriens[2]; aber zu den

---

[1]) Beim Scholiasten der Râîya (Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 432).

[2]) Für diese 4 Städte entscheidet sich Addânî im Muqniʿ (vgl. Not. et Extr. 8, 344); als die beste oder verbreitetste Angabe wird diese genannt von Annuwairî a. a. O., Aššâṭibî in der Râîyâ (vergl.

Hauptstädten dieser Provinzen, zwischen deren Heeren ja jener Streit stattgefunden hatte, fügen Andere noch Mekka[1]). Da sich aber leicht denken läfst, wie man diese heilige Stadt hier nicht ausschliefsen zu dürfen glaubte, während es sehr schwer zu erklären wäre, dafs man den Namen Mekka's ausgelassen hätte, wenn derselbe wirklich hierher gehörte, so ist diese Angabe sehr unwahrscheinlich; noch weniger Glauben verdient die Nachricht, dafs auch Yemen und Baḥrain[2]) je ein Exemplar bekommen habe; denn diese beiden Exemplare, von denen der Scholiast der Râîya mit Recht sagt[3]): لم يُعلَمْ لهما خبرٌ, sind nur dem Streben zu verdanken, die heilige Siebenzahl, die in den sieben احرف und den spätern sieben Lesarten herrscht, auch hier einzuführen. Für ein blofses Mifsverständnifs müssen wir die Meinung Ibn Aljazarî's [4]) halten, dafs es aufser dem medînischen Exemplar noch sieben andere gegeben habe.

Von den vier beglaubigten Exemplaren wird das medînische als das Original angesehen und الامام genannt[5]). In der Leydener Handschrift 653 heifst es, da nach der allgemeinen Ansicht (المشهور) eine jener Qorânhandschriften von 'Otmân's eigner Hand geschrieben sei, so wäre dies wahrscheinlich die medînische; aber die Meinung, der Chalif habe alle Exemplare selbst geschrieben, sei falsch. Mir

Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 431), Ibn 'Aṭîya, Alqurṭubî I, 21 r, den Scholien zu Ibn Aljazarî's Muqaddima (cod. Vindob. A. F. 309 b).

[1]) 'Omar b. Muḥammed f. 2 v. Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 432. Nach Itq. 141 war diese Meinung die gewöhnliche; nach cod. Lugd. 653 fand sie sich schon bei Makî († 437).

[2]) Muqni'. Annuwairî a. a. O. 'Omar b. Muḥammed f. 2 v. Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî u. s. w. Nach Annawawî's Tibyân (cod Spr. 403) und Itq. 141 hatte schon der berühmte Grammatiker Abû Ḥâtim Assijistânî († um 250) diese Ansicht.

[3]) Mém etc. 432.

[4]) Naśr. (cod. Peterm. 159) fol. 3.

[5]) 'Omar b. Muḥammed. Cod. Lugd. 653. Der Scholiast der Muqaddima.

scheint es überhaupt sehr fraglich, ob ʿOtmân auch nur eine einzige von diesen Handschriften selbst verfertigt hat [1]). Wahrscheinlich war das Original, wenn nicht auch die übrigen Exemplare, von Zaid's Hand.

Die gewöhnliche Meinung der Muslimen, dafs diese vier Exemplare sehr genau geschrieben waren, ist unrichtig. Dagegen sprechen schon einige Traditionen. So soll ʿOtmân beim Einblick in ein solches Exemplar gesagt haben: ارى لَحْنًا وستقيمه العرب »ich sehe Sprach- (oder Schreib-) fehler, aber die Araber werden sie schon verbessern [2]).« Nach einem andern Berichte sagte er: لو كان الكاتب من ثقيف والملى من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف »wenn der Schreiber von Taqîf [3]) und der Diktierende von Hudail gewesen wäre, so fänden sich darin nicht diese Buchstaben« (oder »Aussprachen«) [4]). So soll auch ʿÂïša, der wir doch kaum bedeutende Qorân- und Schreibkenntnifse beilegen können [5]), gesagt haben, die Schreiber hätten einige Stellen verdorben [6]). Aus den Beispielen falscher Schrift, die man hierzu anführt, kann man zwar eins wegstreichen, indem man Sur. 20, 66 für إِنَّ هٰذانِ (statt انَّ هٰذَيْنِ) liest إِنْ هذانِ [7]). Aber Sur. 2, 172 und Sur. 4, 160 steht gegen den

---

[1]) Natürlich folgt das nicht aus Worten, wie كتب عثمان المصاحف, dergleichen sich in den betreffenden Berichten mehrfach finden.

[2]) L. zu Sur. 2, 172. Zam. zu Sur. 4, 160. Muqniʿ. Not. et Extr. 8, 301. Ibn Ḫallikân nr. 516 u. s. w.

[3]) Die Schreibfertigkeit seiner Landsleute rühmt auch der Taqîfit Umaiya b. Abîʿṣṣalt (His. 32).

[4]) Muqniʿ Itq. 428.

[5]) In der Tradition über ihre Verläumdung (siehe oben zu Sur. 24) sagt sie selbst, dafs sie, wenigstens zu der Zeit derselben (im Jahre 6), sehr wenig vom Qorân gewufst habe.

[6]) L. zu Sur. 4, 116. Muqniʿ. Itq. 431.

[7]) إِنْ für إِنَّ verbinden die Araber nach Sîbawaih sowohl mit dem Akkusativ als mit dem Nominativ; in letzterem Falle mufs

gewöhnlichen alten Sprachgebrauch, vielleicht nach einem Idiotismus der Medînenser, der später viel weiter um sich griff, an dem aber die quraišitischen Leser Anstoſs nahmen, statt des Nominativs والمقيمون und والصابرون, der Akkusativ auf ـــين [1]). So behaupten Andere nicht ohne Wahrscheinlichkeit [2]), Sur. 24, 27 sei تستانسوا durch Versehen aus تستاذنوا entstanden [3]); Andere lassen Sur. 17, 24 aus ووصى durch Zusammenflieſsen der Dinte وقضى entstehen [4]). Und so finden sich noch mehrere Traditionen [5]), von denen ein Theil freilich die besondere Art von Lesarten betrifft, von der wir unten reden werden. Jene Traditionen können sich übrigens auch bloſs auf die orthographischen Mängel dieser Handschriften beziehen, die wir gleich weiter betrachten werden.

Die Handschriften 'Otmân's waren nicht ganz gleich, sondern wichen von einander nicht nur in rein orthogra-

---

aber vor das Prädikat لَ treten. (Ibn 'Aqîl S. 90. Kommentar zu den Jumal des Abû'lqâsim Azzajjâj, Cod. Lugd. 553 f. 74 v.). Aber diese Verbindung ist sehr selten; etwas häufiger ist die von أَنْ mit dem Nominativ; لَكِنْ findet sich sehr häufig so gebraucht, sogar im Qorân (z. B. Sur. 4, 161).

[1]) Vergeblich sind die Anstrengungen der Ausleger, hier nach den gewöhnlichen Regeln den Akkusativ zu erklären. Umgekehrt scheint والصابئون für والصابئين zu stehen (Sur. 5, 73; vergl. Sur. 2, 59; 22, 17), obgleich sich hier zur Noth eine Erklärung für den Gebrauch des Nominativs finden lieſse.

[2]) Einerseits hat تستانسوا kaum eine hier passende Bedeutung, andererseits ist in der kûfischen Schrift die Entstehung von سـ aus einem grob geschriebenen ذ recht gut möglich.

[3]) F. zu Sur. 24, 27, dem diese Ansicht zu gefallen scheint. Zam. zu Sur. 24, 27. Itq. 433.

[4]) Itq. 434. Graphisch ist diese Aenderung sehr leicht; das و brauchte nur ein wenig hoch zu kommen, um als ق sich an den folgenden Buchstaben zu hängen.

[5]) Mabânî IV. Itq. 433 ff.

phischen Dingen [1]), sondern auch in eigentlichen Lesarten ab, besonders im Hinzufügen und Weglassen eines و [2]). *Wenn nun auch die wahren Exemplare des Chalifen bald darauf nicht mehr vorhanden oder doch nicht mehr als solche bekannt waren, da alle Angaben über solche ʿOtmânische Qorânhandschriften fabelhaft sind [3]), so können die

---

1) Wenn z. B. das eine Exemplar zur Bezeichnung des â ein ا hat, das andere nicht.

2) Darüber, wie die Muslimen es möglich machen, allen diesen aus Nachlässigkeit entstandenen Varianten einen göttlichen Ursprung beizulegen, sehe man Addânî (Not. et Extr. 8, 300), mit dem Andere übereinstimmen, z. B. ʿOmar b. Muḥammed, Alqurṭubî I, 21 r. u. a. m.

3) Schon Mâlik erklärte ʿOtmân's Handschrift für verloren (Not. et Extr. 8, 344); aber nicht nur behauptete Abû ʿUbaid Alqâsim b. Salâm († 224), er habe im Schatze des Chalifen ein von jenem geschriebenes und bei seiner Ermordung mit Blut bespritztes Exemplar gesehen, das er weiter beschreibt (Muqniʿ), sondern noch viele Andere wollen ein solches gesehen haben (انّ كثيرا من الناس يقولون رايت في الامام مصحف عثمان, ʿOmar b. Muḥammed f. 2 v.). Alle diese Exemplare sollen das wahre ʿOtmân's gewesen sein, das er zu Almedîna zurückbehielt. Zu diesen vom Maġrib bis zum äufsersten Osten verbreiteten echten ʿOtmânischen Handschriften, welche Quatremère im Journ. as. 1838, Juillet. 40 ff. zusammenstellt, kann man noch eine früher zu Tibrîz vorhandene zählen (cod. Wetzst. 154 S. 1). Meistens wird ausdrücklich bemerkt, dafs das Exemplar mit ʿOtmân's Blut bespritzt sei. Uebrigens sind die falschen Angaben über diese, wie über so manche islâmische und christliche Reliquie, zum Theil zwar aus Unverstand und Mangel an Kritik, zum Theil aber auch aus Betrügerei entstanden. Denn hierüber gilt, was in den Mabânî III über eine angebliche Handschrift des Ubai b. Kaʿb gesagt wird: لا نأمن ان يكون ذلك من جهة بعض من يحبّ الافتخار بالغريب, dies geschehe auch mit anderen Büchern, damit die Könige sie kauften u. s. w. Dasselbe gilt noch in höherem Grade von der angeblichen Qorânen von ʿAlî's Hand (vergl. Quatremère a. a. O. 47 ff. Khanykow in den Mélanges asiat. de l'Acad. de St. Petersb. III, 63).

Muslimen doch mit Recht von den Lesarten derselben sprechen, da die Leser und Schreiber der vier Städte sich nach ihrem Exemplar richteten. Mag jener Unterschied nun auch nicht ganz genau aufbewahrt sein, so sieht man doch, dafs die Schriftsteller von kûfanischen [1]), baṣrischen u. s. w. Lesarten sprechen können. Es sei mir hier erlaubt, nach zwei Werken des fünften Jahrhunderts [2]) diese Varianten aufzuzählen mit Ausschlufs aller blofs orthographischen; da man aber wegen der Berühmtheit der spätern mekkanischen Qorânleser auch viel von den mekkanischen Lesarten spricht, die sich wol auf ein altes, vielleicht auch schon aus 'Otmân's Zeit stammendes, Exemplar stützen, so wollen wir auch diese berücksichtigen.

Sur. 2, 110. قالوا der Damascener. Die Uebrigen وقالوا.

Sur. 2, 126. واوصى Dam. D. Uebr. ووصّى [3]).

Sur. 2, 261. يتسنه Dam. D. Uebr. يتسنّ [4]).

In Sur. 2 schreibt der Damascener ابرٰم [5]) für ابرهيم; Addânî fand diese Lesart auch in einigen kûfanischen Exemplaren. Andere behaupten, ابرٰم würde von dem Damascener auch sonst im Qorân gelesen.

Sur. 3, 127. سارعوا Med., Dam. Die Uebr. وسارعوا.

[1]) Ich gebrauche das Adjektiv kûfanisch von Sachen, die sich unmittelbar auf die Stadt Alkûfa beziehen, während kûfisch die bekannte Schriftart bezeichnet, welche in jenen Jahrhunderten in Alkûfa und sonst üblich war.

[2]) Muqni' (cod. Spr. 376) 28 und Mabânî V, wo die mekkanischen Lesarten weggelassen und die übrigen in der Weise aufgezählt werden, dafs die bei den einzelnen Lesarten nicht genannten Exemplare mit den beiden des 'Irâq oder, wo diese beiden von einander abweichen, mit dem baṣrischen übereinstimmen.

[3]) Beide Formen sind im Qorân gebräuchlich.

[4]) Dies findet sich nicht im Muqni'.

[5]) D. i. ابراٰم oder ابراهام, nicht ابراهيم.

Sur. 3, 181. وبالزبر وبالكتاب Dam. D. Uebrigen والزبر والكتاب [1]).

Sur. 4, 69. قليلا Dam. D. Uebr. قليل.

Sur. 5, 58. يقول Med., Mekk., Dam. D. Uebr.* ويقول.

Sur. 5, 59. يرتدد Med., Dam. D. Uebr. يرتدّ.

Sur. 6, 32. ولدار الآخرة Dam. D. Uebr. وللدار الاخرة [2]).

Sur. 6, 63. انجينا (d. i. أَنْجَيْنَا, أَنْجَانَا) Kûf. D. Uebr. انجيتنا.

Sur. 6, 138. قتل اولادَهم شركائهم Dam. D. Uebr. قتل اولادهم شركاؤهم.

Sur. 7, 2. تتذكّرون Dam. D. Uebr. تذكّرون.

Sur. 7, 41. ما كنّا Dam. D. Uebr. وما كنّا.

Sur. 7, 73. وقال Dam. D. Uebr. قال.

Sur. 7, 137. انجيكم (= أَنْجَاكُم) Dam. D. Uebr. انجيناكم (geschrieben انجينكم, انجينٰكم).

Sur. 9, 101. من تحتها Mekk. Die Uebr. تحتها [3]).

Sur. 9, 108. الذين Med., Dam. D. Uebr. والذين.

Sur. 18, 34. خيرا منهما Dam., Med., Mekk. D. Uebr. خيرا منها.

Sur. 18, 94. مكّننى Mekk. D. Uebr. مكّنّى.

Sur. 21, 31. الم ير Mekk. D. Uebr. اولم ير.

Sur. 23. Ueber لله v. 88 und 91 weichen die Angaben ab; aber wahrscheinlich hatten alle لله; siehe unten.

Sur. 25, 27. وننزل Mekk. D. Uebr. ونزل.

---

[1]) Die Mabânî erwähnen blofs وبالزبر, nicht وبالكتاب.

[2]) Beides kommt im Qorân vor; vergl. Sur. 6, 169 und Sur. 12, 109.

[3]) Die mekkanische Lesart ist eine Reminiscenz aus vielen andern Stellen; die ungewöhnliche Lesart ohne من hat den Vorzug. Auch an andern Stellen setzt der Mekkaner die gewöhnliche Form für die ungewöhnlichere der andern Handschriften.

Sur. 26, 217. فتوكّل Med., Dam. D. Uebr. وتوكّل.

Sur. 27, 21. ليأتينّنى Mekk. D. Uebr. ليأتينى.

Sur. 28, 37. قال Mekk. D. Uebr. وقال.

Sur. 36, 35. عملته Kûf. D. Uebr. عملت.

Sur. 39, 64. تامروننى Dam. D. Uebr. تامرونّى.

Sur. 40, 22. منكم Dam. D. Uebr. منهم.

Sur. 40, 27. او أن يظهروا Kûf. D. Uebr. وأن يظهروا [1]).

Sur. 42, 29. بما كسبت Med., Dam. Die Uebr. فبما.

Sur. 43, 71. تشتهيه Med., Dam. Die Uebr. تشتهى.

Sur. 46, 14. بوالديه احسانا Kûf. Die Uebr. بوالديه حسنا.

Sur. 47, 20 las der Mekkauer nach Einigen إن تاتهم statt أن تاتيهم; aber Andere leugnen dies. Einige wollen mit Unrecht auch den Kûfiern diese Lesart zuschreiben [2]).

Sur. 55, 11. ذا العصف Dam. D. Uebr. ذو العصف.

Sur. 55, 78. ذو الجلال Dam. D. Uebr. ذى الجلال.

Sur. 57, 10. وكلّ وعد Dam. D. Uebr. وكلا وعد.

Sur. 57, 24. الله الغنىّ Med., Dam. D. Uebr. الله هو الغنىّ.

Sur. 91, 15. فلا Med., Dam. D. Uebr. ولا.

In dieser Reihe der Lesarten [3]), die ich freilich nicht

---

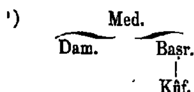
[1]) Nach den Mabânî lesen auch die Baṣrier أو.

[2]) Vergleiche Mabânî und Azzamaḫśarî. Hierüber Nichts im Muqni'.

[3]) Natürlich werden nachher alle diese Varianten für gleich göttlichen Ursprungs gehalten, wie man ja noch später die 7 Lesarten als متواتر vielfach für unantastbar ansah. Solche Ungereimtheiten, die dann zu endlosen Wortgefechten und Sophismen führten, finden sich in allen Religionen, die auch den Buchstaben ihrer heiligen Schrift als heilig ansehen, bei den Rabbinen nicht minder, als bei den Brahmanen (vergl. Max Müller's History of ancient sanscrit literature 127).

für vollständig erklären möchte, da die berühmten spätern Leser sich nicht immer streng an die Lesarten ihrer Städte hielten, so dafs einige Varianten verloren gegangen sein können, sind keine ganz verwerfliche, wenige, die man allein aus exegetischen Gründen für nicht so gut halten darf, wie die entsprechenden; aber dennoch können wir mit ziemlicher Gewifsheit die Genealogie dieser Lesarten herstellen. Denn wenn man bedenkt, dafs die damascener Handschrift, welche so viele Lesarten für sich allein hat, stets mit der medînischen übereinstimmt, wo diese von den andern abweicht, aber nie gegen die medînische zu den übrigen stimmt, dafs die baṣrische nie von allen übrigen zugleich abweicht, dafs die kûfanische bis auf wenige ganz besondere Lesarten der baṣrischen gleich ist, so ergiebt sich mit Hinzuziehung der Tradition als das Wahrscheinlichste, dafs die erste, vielleicht von Zaid selbst geschriebene, Handschrift die medînische war, dafs aus dieser einerseits die damascener, andererseits die baṣrische abgeschrieben wurde, aus der wieder die kûfanische flofs [1]). Am meisten entfernen sich von dem Original die damascenischen Lesarten, denen man es zum Theil ansieht, dafs sie nicht so gut sind, wie die übrigen. Nur die mekkanische Handschrift, die jedoch nicht von der Wichtigkeit ist, wie die übrigen, da sie ja nicht zu den ursprünglichen 4 Exemplaren gehört, macht einige Schwierigkeit, indem sie an einzelnen Stellen ganz eigene Lesarten hat, an andern der medînischen und damascener, an andern der baṣrischen und kûfanischen folgt. Wir haben hier also einen eklektischen (freilich nicht kritisch eklektischen) Text, der vielleicht doch erst eine ziemliche Zeit später zusammengestellt ist, als der der andern Handschriften.

Obgleich nun diese Grundhandschriften nicht ohne Ver-

[1]) 

schiedenheit der Lesart sind, so halten es doch die Muslimen für eine Hauptaufgabe der Qorânwissenschaft, den einen 'Otmânischen Text wieder herzustellen. Daher haben sie sich grofse Mühe gegeben, selbst die unbedeutendsten orthographischen Kleinigkeiten desselben zu erforschen. Allein diese Mühe hat ihr Ziel nicht völlig erreichen können. Denn als der Sinn für diese Aeufserlichkeiten erwachte (etwa im Anfang oder in der Mitte des zweiten Jahrhunderts), da war das Original 'Otmân's (oder die 4 Originale) nicht mehr bekannt, und es blieb den Gelehrten Nichts übrig, als allerlei alte Handschriften zu durchsuchen und daraus die älteste Orthographie abzuziehen. Wenn man aber die jetzt noch vorhandenen kûfischen Qorâne prüft, so wird man, abgerechnet Bruchstücke, die zu kurz sind, um Gelegenheit zu solchen Verschiedenheiten darzubieten, nicht leicht ein Exemplar finden, das genau zu der in den Büchern dieser Gelehrten angegebenen Orthographie pafst. Und während Abû 'Ubaid b. Salâm [1]) (zuerst, wie es scheint) hierüber nach einem in der Stadt Antartûs befindlichen Exemplare schrieb, welches er für das 'Otmânische erklärte, so führt Addânî in seinem Buche المقنع في رسم المصحف [2]), welches denselben Gegenstand behandelt, nicht selten die von seinen Angaben abweichenden Ergebnisse seiner eignen Untersuchung alter 'irâqischer Qorâne an. Auch erscheinen bei ihm nicht nur die Hand-

[1]) Dieser Mann († 224) wird nicht nur von Europäern (z. B. Quatremère a. a. O.), sondern auch in manchen arabischen Handschriften mit seinem Zeitgenossen, dem berühmten Philologen Abû 'Ubaida, verwechselt († 210 oder 211).

[2]) Vergl. darüber de Sacy's Abhandlung und theilweisen Auszug in den Not. et Extr. Bd. 8. Ich habe die gute Sprengersche Handschrift 376 und das in der Leydener Handschrift 527 enthaltene Bruchstück benutzt. Letzteres ist vom Jahre 738, nicht eben schlecht geschrieben, aber fast ohne alle diakritische Punkte. Als Titel führt das Bruchstück كتاب مرسوم المصحف لابى عمرو بن عثمان بن سعيد الدانى رح (wonach der alte Katalog zu berichtigen).

schriften der verschiedenen Länder, sondern oft auch die in derselben Stadt geschriebenen von einander abweichend; und noch mehr Abweichungen würde er aufführen, wenn er auch die Handschriften anderer Länder durchforscht hätte. Dennoch bleibt die alte Schreibweise, von der auch in der genauer geregelten der späteren Zeiten noch manche Spuren hervortreten, im Ganzen und Grofsen in den meisten alten Exemplaren dieselbe, so dafs sich die Orthographie der vier ältesten zwar nicht in jeder Einzelheit, aber doch im Allgemeinen wiedererkennen läfst. Da diese nun aber für die Textgeschichte des Qorâns, die ja wesentlich aus solchen Kleinigkeiten besteht, von grofser Bedeutung ist, und sich aus ihr auch einige nicht unwichtige Folgerungen auf die damalige Sprache und den Ursprung der neuen Orthographie ziehen lassen, und da es ferner von Interesse ist, zu beobachten, wie man mit einer unvollkommnen, von einem fremden Volk erhaltenen Schrift, obgleich man von Anfang an in dieselbe einige Verbesserungen einführte, doch noch sehr unbeholfen umging und, wie die Kinder thun, die Laute oft auf sehr unpassende Weise ausdrückte[1]): so habe ich hier die Einzelheiten der Orthographie zusammengesetzt, so weit ich sie aus dem Muqni', der Leydener Handschrift 653, deren Verfasser seinen gelehrten Stammbaum auf Addânî zurückführt und mit ihm in den meisten Stücken übereinstimmt, und aus dem Itqân, welches ziemlich weitläufig diese Dinge bespricht, habe auffinden können. Dazu werde ich einige wichtige Schreibweisen fügen, die ich selbst in kûfischen Qorânen gefunden habe.

---

[1]) Wir können uns nicht auf die abgeschmackten Erklärungen der Muslimen einlassen, welche die Gefährten des Propheten für grofse Gelehrte halten, und daher in jeder Nachlässigkeit oder Unbeholfenheit der Schreibweise eine tiefe Weisheit sehen. Ganz anders urtheilt freilich der grofse Ibn Ḫaldûn (ed. Quatremère Not. et Extr. 17) S. 342, dessen Blick so weit über den beschränkten Horizont seiner Zeit und Religion reichte.

I. In der arabischen Orthographie erscheinen die Wörter im Allgemeinen nicht in der Form, die sie im Fluſs der Rede haben, sondern in der Gestalt der Pausa [1]). Aber die qorânische Schreibweise behält mitunter die gewöhnliche Form der Rede bei [2]). So schreibt sie:

1) ت statt ة in:

نعمت (Sur. 16, 115 und an zehn andern Stellen), رحمت (Sur. 2, 215 u. s. w.), لعنت u. a. m.

und nach langen Vokalen in:

مرضات (Sur. 2, 203 u. s. w.), اللّات (statt اللاة, اللاهة, الالاهة), هيهات und ذات [3]).

In mehreren solchen Fällen ist es aber streitig, ob der Singular oder der Plural (der meistens nur durch ت statt durch ات ausgedrückt wird) gemeint sei [4]).

---

[1]) Darum also steht فعله für فعلتْ, امرا für امرَنْ, امرٍ für امرِنْ u. s. w. Daher kommt es auch, daſs die euphonischen Veränderungen am Ende der Wörter nicht durch die Schrift ausgedrückt werden, z. B. مَنْ لِ, nicht مَلِّ; مِنْ مَنْ, nicht مِمْ مَنْ (aber zusammengezogen مِمَّن) u. s. w. Dies ganze Gesetz, das zuerst Ewald (Zeitschr. der D. M. G. I, 335 ff.) aufgestellt hat, ist daher zu erklären, daſs die Orthographie ja jedes Wort besonders für sich schreibt und also die Form ausdrückt, die es haben würde, wenn es allein stände; dazu kommt, daſs in der gewöhnlichen Rede, besonders der vielfach durchschnittenen des Semiten, die sich nicht in langen Perioden bewegt, die Pausalform sehr häufig ist.

[2]) Hier, wie in ähnlichen Fällen, streiten sich die Qorângelehrten thörichter Weise, ob ein solches nicht nach der Pausalform geschriebenes Wort, wenn es in Pausa tritt (was schon geschieht, wenn es für sich allein ausgesprochen wird) die gewöhnliche Pausalform erhält, oder nicht, d. h. in diesem Falle, ob in Pausa raḥmah zu sprechen sei oder raḥmat (أيوقف على الهآء ام على التآء).

[3]) Diese beiden Worte werden Itq. 866 angeführt, obgleich es sich von selbst versteht, daſs das stets vor einem Genitiv stehende ذات nie in der Pausa stehen kann (wir reden hier natürlich nicht von dem philosophischen Wort الذّات „das Wesen").

[4]) Z. B. ايت (für آيَةٌ oder für آيات) Sur. 29, 49.

2) Man läfst den Vokalbuchstaben ى und و oft weg, wenn er wegen eines folgenden Waṣl's verkürzt wird (wobei freilich zu bedenken, dafs der Vokal î in diesem Fall vielfach auch in der Pausa weggelassen wurde):

يوتِ الله (Sur. 4, 145); يقضِ الحقّ (Sur. 6, 57)[1]; بالوادِ المقدّس (Sur. 20, 12); لهادِ الّذين (Sur. 22, 53); يردْنِ الرحمن (Sur. 36, 22); الجوارِ الكنّس (Sur. 86, 16) u. s. w.[2]).

ويدْعُ الانسان (Sur. 17, 12); سندْعُ الزبانية (Sur. 96, 18): يدْعُ الداعِ (Sur. 54, 6); يمْحُ الله (Sur. 42, 43).

Der Vokalbuchstab ا wird in diesem Fall nur bisweilen in ايها unterdrückt, nämlich in يا ايّهَ الذين (Sur. 24, 31: 43, 48) und يا ايّهَ الثقلان (Sur. 55, 31).

3) Tanwîn wird ausgedrückt in كأيّنْ oder كائنْ[3]), dessen Ursprung aus ك + اىّ dunkel geworden war.

4) Ueber die Art, das Hamza am Schlufs des Worts auszudrücken, siehe unten.

II. Kleine Partikeln treten, wie in der Aussprache, so auch in der Schrift zusammen. Im Qorân ist dies weiter ausgedehnt, als in der spätern Orthographie, doch herrscht gar kein festes Gesetz, und im Einzelnen sind viele Fälle unsicher. Der Qorân schreibt:

ممّن und ممّا, aber dreimal من ما.

عمّن, aber zweimal عن من.

عمّا, einmal عن ما.

---

[1]) Andere lesen hier يقُصّ.

[2]) Auch hier streitet man sich, ob man in der Pausa das ى wiederherstellen oder auch in ihr der Orthographie folgen müsse, ob man z. B. ju't oder ju'tî zu sprechen habe.

[3]) In der Poesie ist „Kâin" viel häufiger, als „Kaaiyin"; das Wort kommt noch in anderen Formen vor.

فيما und فى ما [1]).

أَلَّا, aber auch أَنْ لا.

أَلَّن für أَنْ لَن.

لكيلا neben لكى لا [2]).

فالم, aber auch فإن لم [3]).

أَمَّن neben امر من.

أَمَّا immer.

إِمَّا stets, nur Sur. 13, 11 وإن ما.

Stets نِعِمَّا, مَهْمَا, رُبَّمَا, كأنّما, وَيْكَأَنَّ.

إِنَّمَا, sowohl in der Bedeutung »nur«, als wo es »wahrlich, was« heifst. Nur Sur. 6, 134 إِنَّ ما.

أَنَّمَا, aber an einigen Stellen أَنَّ ما. [4])

اينما, seltner اين ما [4]). (Aber حيث ما).

كلّما, selten كلّ ما [4]).

بئسما neben بئس ما [1]).

Das vor den Vokativ tretende يا wird (immer als blofses ى) angehängt.

Noch eigenthümlicher ist die Zusammenziehung يابنؤمّ oder يبنؤمّ für يا ابن امّ (Sur. 20, 95), indem hier nicht blofs يا mit dem folgenden Wort verbunden, sondern auch ابن امّ »leiblicher Bruder« wie ein einfaches Wort geschrieben wird. Addânî zieht die erste Orthographie vor, die ich in mehreren kûfischen Qorânen gefunden habe [5]).

---

[1]) Ueber die einzelnen Fälle herrscht Streit, indem فى ما sich nach Einigen an 11 Stellen, nach Andern nur einmal findet.

[2]) Ueber die einzelnen Fälle sind die Angaben verschieden.

[3]) Aber immer أَنْ لم.

[4]) Ueber die einzelnen Fälle sind die Angaben verschieden.

[5]) Ich bemerke, dafs ich bei Citaten aus kûfischen Handschriften, aufser in Fällen, wo Etwas auf gröfsere Genauigkeit ankommt, fehlende diakritische Punkte u. s. w. ergänze.

Seltsam ist die Schreibart: فمال هؤلاء (Sur. 4, 80); مال هذا الكتاب (Sur. 18, 47); مال هذا الرسول (Sur. 25, 8); فمال الذين كفروا (Sur. 70, 36). Die Präposition ل, die nicht für sich stehen kann, wird hier, statt an das folgende, unpassend an das vorhergehende Wort gehängt.

Noch seltsamer ist ولا تحين (Sur. 38, 2) für ولات حين[1]); jenes will nämlich Abû 'Ubaida in seiner Handschrift gefunden haben, aber Addânî sagt, es finde sich in keiner: auch ich habe es nicht gefunden.

III. Die Vokalbuchstaben, durch deren regelmäſsiges Setzen zum Ausdruck der langen Vokale die arabische Orthographie einen groſsen Vorzug vor den andern semitischen (mit Ausnahme der äthiopischen) hat, werden im Qorân noch mitunter weggelassen.

1) ا, welches die alten Orthographien im Inlaut nie oder nur in gewissen Fällen als bloſses Vokalzeichen gebrauchen, wird im Qorân, wie in andern alten arabischen Denkmälern, oft ausgelassen. Diese Auslassung ist die or-

---

[1]) تحين für (تحين ?) soll zwar dasselbe sein wie حين, aber der Vers, in dem es angeblich vorkommt, scheint mir sehr verdächtig. Aber لات = لا findet sich öfter, jedoch immer nur von der Zeit gebraucht (Ibn 'Aqîl ed. Dieterici S. 84), z. B. im Dîwân der Hudailiten (ed. Kosegarten 84, 1): صَدَفَتْ اميمةُ لاتَ حينَ صُدوفِ „Umaima schied, nicht zur Zeit des Scheidens" (während das Scheiden nicht an der Zeit war); Ḥamâsa 448 (Scholion): حَنَّتْ نوارِ ولاتَ هَنّا حَنَّتِ „Nawâr klagte vor Sehnsucht und nicht zur rechten Zeit that sie das dort"; ähnlich bei Freytag, prov. arab. I, S. 343: حَنَّتْ ولاتَ هَنَّتْ „sie klagte vor Sehnsucht und jammerte nicht zur rechten Zeit"; ebend. II, S. 36: ولاتَ أوانٍ „während es nicht an der Zeit war"; ولاتَ ساعةَ مَنْدَمِ (Ibn 'Aqîl a. a. O.) „während keine Zeit mehr zur Reue ist".

thographische Eigenthümlichkeit, welche dem Leser kûfischer Stücke zuerst auffällt. Die Qorângelehrten haben zwar gewisse Regeln aufstellen wollen, nach welchen ا bald gesetzt wird, bald nicht; aber ihre Angaben sind schwankend und widersprechen einander, und dazu weichen die kûfischen Qorâne von ihren Regeln vielfach ab. Denn es giebt kaum ein einziges Stück von etwas grösserem Umfange, in dem nicht Verstöfse gegen die von jenen gegebenen Regeln vorkommen; da dieser Fall der häufigste ist, so läfst sich daraus ein Schlufs auf die Unsicherheit der andern, weit seltner vorkommenden und daher schwerer zu kontrollierenden, Fälle machen. Die Handschriften, welche mit Ausnahme der Wörter, in denen auch später noch das ا wegbleibt, wie in ٱللّٰه, الرحمن[1]), immer ا setzen, sind freilich schon aus etwas späterer Zeit[2]) und nach neueren Regeln umgeschrieben, aber auch viele andere, die durchaus keine absichtliche Abweichungen von dem alten Gebrauch zeigen, setzen ا oft, wo es nach jenen Angaben fehlen soll, z. B. in كتاب, das nach den Gelehrten nur an 4 Stellen mit ا zu schreiben ist, sonst immer كتٰب. Seltner ist der Fall, dafs ein von jenen gebotenes ا ausgelassen wird, da sich in den meisten Handschriften ein Streben zeigt, es immer häufiger zu setzen. Ueberhaupt sind diese Regeln, welche sich in den Schulen erhielten und auf gute alte Exemplare zurückgehen, im Allgemeinen gewifs zuverlässiger, als die uns aufbewahrten Handschriften, welche doch immer stark von dem herrschenden Gebrauch beeinflufst wurden, aber für jeden einzelnen Fall haben wir keine Sicherheit.

[1]) Aber selbst الرحمان finden wir zuweilen in kûfischen Qorânen, z. B. cod. Goth. 1b nr. 1; und bei Lindberg pl. XIII.

[2]) Wie z. B. der prächtige cod. Berolin. orient. quart. 375 und, wenn man aus einem kleinen von Adler angefertigten Facsimile der Königl. Bibliothek zu Berlin schliefsen darf, dessen Original, wahrscheinlich eine Kopenhagener Handschrift (tab. Adler IV, = Sur. 20, ٦٨—٦٥); ferner einige Handschriften der Wetzsteinischen neuen Sammlung aus der Uebergangsperiode zum Nashî.

Wir können hier nicht auf alle einzelnen Fälle eingehen, in denen ا gesetzt oder weggelassen wird; wir wollen nur ein paar Hauptfälle hervorheben. Nach jener Tradition wird ا meistens weggelassen in der Pluralendung ât, im Suffix nâ, wenn noch etwas Anderes folgt (z. B. فعلنه = فعلناه), in den Formen فاعلون, فاعلين, in den Wörtern, in welchen vor dem â ein l vorhergeht (um die Häufung der ähnlichen langgezogenen Buchstaben zu vermeiden), in dem präfigierten يا u. s. w.

Allein diese gelehrte Ueberlieferung hat einige Wörter übersehen, in denen ا ausgelassen wird, obgleich es eigentlich nicht Vokalzeichen, sondern Träger eines ruhenden Hamza's ist. Aber die Mekkaner [1]) gaben, wie viele andere Araber, in diesen Fällen den Kehlhauch auf und sprachen أ wie ا â aus. Daher brauchte denn der Hauch auch nicht durch die Schrift bezeichnet zu werden. Diese Schreibart habe ich in folgenden Fällen gefunden: يستذنوا für يستأذنوا (cod. Berol. or. Fol. 379, 1—4); اخطتم für اخطأتم (ebend.); اطمننتم für اطمأننتم (Sur. 4, 104; cod. Goth. 1b nr. 7); بالبسا für بالبأساء (Sur. 6, 11, cod. Berol. or. Q. 372); تويل für تأويل (cod. Wetzst. N. S. nr. 7). Ich stehe nicht an, diese eigenthümliche Schreibart der zum Theil sehr alten Handschriften in die frühesten Zeiten zu versetzen.

2) Das den Vokal î bezeichnende ى fällt weg [2]), wo zwei ى zusammenkommen, z. B. in النبين für النبيين u. s. w. Ausgenommen sind die Formen des Verbums حيى, wenn kein Suffix folgt.

Aber die Auslassung dieses ى am Ende der Wörter ist gewifs aus der Aussprache zu erklären. Man unterdrückt

[1]) Siehe weiter unten.

[2]) Die Schreibart المومن für المومنين Sur. 37, 111 im cod. Goth. 1b, 31 ist ohne Zweifel ein Schreibfehler.

nämlich nicht nur sehr viele suffixale und wurzelhafte î im Schreiben und in der Aussprache wegen der Pausa, zu der oft noch der Reim kommt, z. B. نُذُرْ (sechsmal in Sur. 54); ٱلْمُتَعَالْ (Sur. 13, 10); سَيَهْدِينْ (Sur. 43, 26) u. s. w. u. s. w. und verkürzt das Possessivsuffixum der ersten Person im Vokativ — eine Erscheinung, die sich nach den übrigen Gesetzen des Vokativs im Arabischen leicht erklären läfst — z. B. يا قومِ [1]) (Sur. 17, 106) u. s. w., sondern man verkürzt oft auch ein wurzelhaftes î ohne solche Gründe zu i (اكتفآءً بالكسرة من اليآء). Aus dem bekannten quraisitischen Namen العاصِ für العاصى können wir schliefsen, dafs diese Aussprache, die sich auch einzeln bei Dichtern findet [2]), in der Mundart der Quraisiten häufiger vorkam; und so finden wir im Qorân الداعِ (Sur 2, 182; 54, 6, 8); كالجوابِ (Sur. 34, 12); المُهْتَدِ (Sur. 18, 16) und manches Andere. Mitunter wird dies sogar auf das Suffix ى ausgedehnt z. B. دَعَانِ (Sur. 2, 182); تسألْنِ (Sur. 11, 48); وٱتّقونِ (Sur. 2, 193) u. s. w. Besonders häufig ist diese Auslassung (aus ähnlichen Gründen wie beim Vokativ) beim Imperativ und Jussiv.

In allen diesen Fällen, welche zusammengenommen die meisten schliefsenden î verschwinden lassen [3]) oder ver-

[1]) Die einzige Ausnahme bildet يا عبادى (2 mal mit darauf folgendem Artikel ال); über eine andere Stelle streitet man sich. Bei Dichtern sind solche Fälle auch nicht selten, z. B. يا قومِ. Im Dîwân der Hudailiten 116, 1 findet sich sogar يا أبْنَ أُمِّ.

[2]) Vergl. bei Al'a'sâ ثمانِ für ثمانى (oft citiert); واخو الغوانِ متى البيتَ (Ifṣâḥ, Cod. Lugd. 588, fol. 31 v.) Bei Andern نواحِ für نواحى (Talqîb-alqawâfî in Wright's opuscula Arabica 63); دوامى الايد (ebend. 64).

[3]) Die Angaben über die einzelnen Fälle, in welche ى gesetzt wird oder nicht, widersprechen sich oft.

kürzen, müssen wir die Orthographie als Ausdruck der Aussprache ansehen.

3) و zum Zeichen des û bestimmt, wird nur ausgelassen, wo zwei و zusammenkommen, z. B. in يلون, يستون für يَلْوُون, يستَوُون und in dem Worte ريا für رويا [1]).

4) Die Vokale der Pronominalsuffixe ه und ه, die in den Gedichten meistens lang sind, scheinen in der gewöhnlichen Rede der Ḥijâziten sich schon verkürzt zu haben, wie denn auch bei mekkanischen und medînischen Dichtern aus Muḥammed's Zeit hŭ und hĭ weit häufiger vorkommen, als bei den Dichtern des Nejd; wäre dem nicht so, so würde der Qorân هوا und هي schreiben.

So waren auch die alten Formen humû (himû oder himî), tumû, kumû in der gewöhnlichen Aussprache schon in die kürzeren hum (him), tum, kum verwandelt, die sich wol bei allen Dichtern finden, obgleich nicht so häufig wie die langen, und daher schreibt der Qorân stets هم, تم, كم [2]).

Ob das ا in انا nur die Pausalform bezeichne, oder ob man wirklich anâ sprach, während die alten Dichter stets ană zu haben scheinen [3]), wage ich nicht zu entscheiden.

IV. Der lange Vokal, den wir â lesen, wird im Qorân häufig durch ى und و ausgedrückt. Wo nämlich ى

[1]) Wir haben in diesem sonst unerklärlichen Fall anzunehmen, dafs ريا rîyâ gesprochen sei. Denn indem der Hauch des Hamza in رويا wegfällt, entsteht eine unerträgliche Form رُوْيَا, die sofort in رِيَّا zusammengezogen wird, wie مَرْضِيّ für مَرْضُوِيّ steht. Oder man könnte annehmen, dafs ريا für رِئيا stehe, also nicht فُعْلَى, sondern فِعْلَى sei.

[2]) Es liefse sich freilich auch denken, dafs die Schreibar ه, تم u. s. w. blofs die vokallose Pausalform bezeichne; doch ist dies weniger wahrscheinlich.

[3]) anâ findet man in einem Verse aus der letzten Zeit der Umaiyaden bei Ibn Qutaiba 187.

der dritte Wurzellaut ist (wie in أَتَى) oder in der Flexion erscheint (wie in تَدَاعَى, 2te Person تَدَاعَيْتَ: دَعْوَى, Dualis دَعْوَيَانِ), wird ein schliefsendes â, dem kein ء folgt [1]), durch ى ausgedrückt, mag nun ein Posessiv- oder Objektsuffix angehängt sein *oder nicht* [2]). Dieser Gebrauch läfst sich nicht aus blofser etymologischer Abstraktion erklären, da, wenn diese hier so sonderbarerweise gewirkt hätte, auch دَعَا für دعا geschrieben sein müfste; wir haben ihn vielmehr aus einer besonderen Aussprache des ا zu erklären, d. h. Worte wie أَتَى sprach man nicht mit reinem â, sondern mit Neigung zum î (امالة نحو الياء), also ae oder ê. Diese Erklärung, nach der auch manche Qorânlehrer lesen [3]), stützt sich nicht nur auf die Orthographie, zumal da auch Syrer, Hebräer und Neuperser [4]) ê durch י ausdrücken, sondern auch auf die Etymologie und den Reim. Denn wenn man die grofse Zahl der auf ـَا, ـَى, ـَيهَا ausgehenden Verse bedenkt, wird man es nicht für Zufall halten, dafs nur bei ganz wenigen ـَى und ـَا auf einander reimen: diese wenigen Fälle [5]) können aber bei der bekannten Un-

[1]) الالف المقصورة, aber nicht الالف الممدودة (اء).

[2]) Im letztern Falle behält auch die spätere Orthographie das ى statt ا bei.

[3]) So lesen Ḥamza, Alkisâî, Ḫalaf u. a. m. diese Worte mit Imâla. Vergl. die Bücher über die Lesarten des Qorâns und Itqân 218 f. Addanî sagt, hier würde ى für ا geschrieben على مراد الامالة وتغليب الاصل. Die meisten Vulgärdialekte sollen in diesen Fällen Imâla haben. Dafs aber nicht alle alten Dialekte diese Aussprache hatten, scheint daraus hervorzugehen, dafs ـَى in Gedichten oft auf ـَا reimt.

[4]) Bei dem in neuerer Zeit freilich zu î gewordenen ياى مجهول in Wörtern wie رِيخْتَن rêḫtan, رِيزَمْ rêzam, und in Wörtern, die aus dem Arabischen entnommen sind, wie موسى Mûsê u. s. w.

[5]) Sur. 18, 12 (wo die Damascener keinen Versabschlufs annehmen); 65, 7; 99, 5 (wo der Vokal in der Antepaenultima steht, in

genauigkeit des qorânischen Reims, der sich noch ganz andere Freiheiten erlaubt, nicht von Gewicht sein [1]).

Diese Schreibweise wird nur in folgenden Fällen geändert:

1) Bisweilen, wenn ein Waṣl folgt, so dafs der Vokal verkürzt wird und der Unterschied verschwindet: لدا الباب (Sur. 12, 25); اقصا المدينة (Sur. 28, 19; 36, 19); طغا الما (Sur. 69, 11) und الاقصا الذى (Sur. 17, 1), wie nach Addânî Einige schreiben, und wie wirklich in den cod. Wetzst. N. S. nr. 1 und nr. 38 steht.

2) Wenn ein anderes ى folgt, um nicht zwei ى neben einander zu haben z. B. دنيا; aber doch تحيى und سقيبها (Sur. 91, 13).

3) Das Verbum رأى wird را geschrieben; nur in Sur. 53 steht zweimal رأى. Einige Fälle lassen sich zwar nach Regel 1 erklären (und so steht تراء für [الجمعان] تراءى Sur. 26, 61), aber nicht alle, und darum ist wahrscheinlich eine Zusammenziehung dieses Verbs, das sein ء so oft verliert, in »râ« anzunehmen [2]).

Aber ى steht nie, wo die Flexion و hat; denn von den Fällen, welche die Muslimen anführen, haben die Wurzeln von والضحى (Sur. 93, 1); وضحيها (Sur. 91, 1); دحيها (Sur. 79, 30) auch ى als dritten Laut, nicht blofs و; und in سجى (Sur. 93, 2) und زكى [3]) (Sur. 24, 11) müssen wir einen bei diesen Lauten so häufigen Wechsel annehmen.

welcher die Reimgesetze weniger streng sind). Sur. 20, 121 würde auch dann nicht genau reimen, wenn man ـى â spräche.

[1]) Jedenfalls ist der Reim von â auf ae oder ê leichter als der ganz gewöhnliche von û auf î.

[2]) Râ steht im Kitâb-al'aġânî 101 v im Reim: أومن راهما (râhumâ – ◡ – Metrum Kâmil).

[3]) Man bedenke, dafs neben زكا auch زكى (für زكو) vorkommt, welches den Uebergang zu زكى bildet.

In den kûfischen Handschriften steht aber einzeln schon in alter Zeit ـَا für ـَى, z. B. حتّا (cod. Goth. 1b nr. 31: cod. Wetzst. N. S. nr. 36 und nr. 31 öfter); علا (cod. Goth. 1b nr. 27; cod. Wetzst. N. S. nr. 22); أَرا (cod. Berol. or. Quart 357): أغنا (cod. Wetzst. N. S. nr. 23); ومصا (cod. Berol. or. Folio. 379 fol. 17 f. und 20 f.); اتاهم (cod. Berol. or. Quart. 357): تجاكم (ebend.) u. s. w. Dieser Gebrauch, der durch das Ueberwiegen einer andern Aussprache über die traditionelle Regel zu erklären ist und später besonders in magribinischen Handschriften oft vorkommt, findet sich auch in تولاه (Sur. 22, 4), wie nach Addânî von Einigen geschrieben wurde.

Mitten im Worte findet sich ى für ا nur in dem Fremdworte تورية, das vermuthlich تورَيْة gesprochen ward. Aber die Schreibung طيب (ṭêb) für طاب, die ʿÂṣim Aljaḥdarî in ʿOṯmân's Handschrift gefunden haben will, ist aus einer andern Aussprache entstanden, als der echt qorânischen [1]).

Dieser Schreibweise steht eine andere gegenüber, nach der â bisweilen durch و ausgedrückt wird. Da die Grammatiker ausdrücklich bemerken, dafs die Aussprache des Ḥijâz in diesen Wörtern breiter sei (تغليظ) und nach dem و hinneige (امالة نحو الواو), so haben wir anzunehmen, dafs das و hier wie ô oder wie â (= dem englischen a in all, law) ausgesprochen sei. Diese Wörter sind: صلوة, زكوة,

[1]) Aehnlich soll Alkisâî gesagt haben, er habe in Ubai's Handschrift جيا بالرجيل für جآء بالرجال gefunden. Im cod. Goth. 1b nr. 17 findet sich مزجية statt مزجاة (Sur. 12, 88). Man bemerke übrigens, dafs der Gebrauch dieser Imâla des Â nach Î hin bei den verschiedenen Stämmen der Araber sehr verschieden gewesen sein mufs; daher schwanken die Angaben der Qorânlehrer und Grammatiker so sehr, und eben so verschieden sind die Grundsätze derer, welche die uns erhaltenen kûfischen Qorâne punktierten.

حيوٰة, نجوٰة, منوٰة, غدوٰة, مشكوٰة[1]) und الربوٰا. Die kûfischen Handschriften stellen mitunter das ا wieder her z. B. حياة (cod. Berol. or. Quart 375; cod. Wetzst. N. S. nr. 30). Es ist übrigens nicht unmöglich, daſs diese trübere Aussprache des â auch noch in andern von Stämmen, die auf و ausgehen, abgeleiteten Wörtern herrschte, in denen ا geschrieben wird.

V. Das oben angeführte الربوٰا hat am Schluſs noch ein ا. Die Araber drücken nämlich den breitern Ton des schlieſsenden û. und au (und daher auch dieses ähnlichen Vokals) durch Hinzufügung eines ا aus. Dies gilt auch durchgehends[2]) im Qorân mit folgenden Ausnahmen: باۤو, فاو, جاۤو; وعتو عتوا (Sur. 25, 23); سعو في آياتنا (Sur. 34, 5)[3]). Andere fügen hierzu noch اذو (Sur. 33, 69), aber Addânî erklärt dies für falsch. Ferner fehlt das ا in dem proklitischen ذو, aber nicht in اولوا, بنوا.

Ebenso wird dies ا mit Rücksicht auf die Pausalaussprache im Konjunktiv der Verben auf و — ausgenommen يعفو Sur. 4, 100 — in تبوأ (Sur. 5, 32) und لتنوأ (Sur. 28, 76), sowie in امروا und لؤلوا geschrieben.

VI. Die Wörter mit Hamza bereiten überhaupt viele Schwierigkeiten, da die Aussprache hier oftmals schwankt, und da beim Darstellen dieses Konsonanten, der zum gröſsten Schaden der Deutlichkeit durch dieselben Buchstaben ausgedrückt wird, wie die langen Vokale, am meisten die Unbeholfenheit der ältesten Qorânschreiber zum Vorschein kommt.

---

[1]) Die Angaben schwanken darüber, ob ein و auch zu schreiben sei, wenn ein Suffix antritt.

[2]) Der Qorân kennt nicht den Unterschied zwischen يدعو „vocat" und يدعوا „vocent".

[3]) In تبوو (Sur. 59, 9) erklärt sich die kürzere Schreibung durch die Verkürzung des schlieſsenden û wegen folgenden Waṣl's.

Um die Schreibweise derselben, die auf die spätere Orthographie den gröfsten Einflufs hatte, zu erklären, müssen wir bedenken, dafs die Quraišiten und überhaupt die Bewohner des Ḥijâz [1]) den Kehlhauch ء in den meisten Fällen aufhoben oder in ein W oder Y verwandelten [2]).

So fällt ء weg, wo ein vokalloser Konsonant vorhergeht und man schreibt daher يسل (für يسأل); مل (für mil'un, mil'in); الموده (wegen des Zusammenstofsens zweier و für الموؤدة und dieses wieder für almau'ûdatu Sur. 81, 8) u. s. w. [3]).

Als Ausnahme wird angegeben نشأة (das wol نشاءة gesprochen ward) und موئلا (Sur. 18, 57, wo der Diphthong Schwierigkeit machte). Ferner wird immer ا geschrieben nach dem Artikel ل aufser in den beiden weniger deutlichen Wörtern اصحاب ليكة, welches zweimal (Sur. 26, 176; 38, 12) für اصحاب الأيكة (Sur. 15, 78; 70, 13) steht, und آلن (für آلآن, الآن) [4]); aus diesen beiden Fällen wird wahrscheinlich, dafs jene Schreibweise mit ا nur etymologisch ist.

Wenn einem ء ein a vorhergeht und folgt, fällt das Hauchzeichen (und auch wol der Hauch selbst) aus, und beide ـَ werden zu einem zusammengezogen. So erklären sich die Schreibarten لاملن (für لاملأن); اشمزت (für اشمأزت); امتلت (für امتلأت), in denen freilich nach Anderen ا ge-

[1]) Vergl. Cod. Goth. 1671 (von Ibn Aljauzî † 597), Alqurṭubî 17r. Ibn Aljazarî (cod. Peterm. 159) 8 v nach Ibn Qutaiba. Itq. 231 und 314 u. a. m.

[2]) Schon Ewald hat erkannt, dafs einer Schreibart يسل für يسأل) u. s. w. eine Aussprache yasalu zu Grunde liegt, mit Ausstofsung des ء (Gramm. Arab. I, 60, Anm.). Diese Aussprache war gewifs keinem arabischen Dialekt ganz fremd (z. B. beim Verbum رأى), aber bei Manchen seltener.

[3]) Im cod. Wetzst. N. S. nr. 1 findet sich auch القرن (=القرآن), wozu erst eine spätere Hand ein ا gesetzt hat.

[4]) Sur. 72, 9 steht الآن.

schrieben wird. In ارايتم, اريتكم für أَرَأَيْتُم, أَرَأَيْتَكُم sprechen auch viele Schulen das Hamza nicht aus und ziehen die Vokale zusammen [1]).

Von zwei zusammenstoſsenden وو, اا, يى wird in der Schrift eins weggenommen, auch wenn eins derselben ein Hamza ausdrückt, z. B. انت für أَأَنتَ; سيّة für سَيِّئَة; تُوى für تُؤْوى.

قال آئتونى (Sur. 12, 59) wird nach der Aussprache geschrieben ohne Rücksicht auf die Form, wenn sie für sich allein stände, für قال آئْتُونى.

Seltsam drücken sich die Qorânschreiber in vielen Fällen aus, wo ein ء zwei verschiedene Vokale trennt. Hier haben sie oft gar nicht gewuſst, wie sie die Laute darstellen sollten, dann wol die Vokale in geradezu umgekehrter Stellung bezeichnet und andere ungehörige Dinge eingeführt.

Statt ا (اءُ und اءِ), wie man am Schluſs der Wörter mit Rücksicht auf die Pausa schreiben muſste, setzen sie mitunter او und اى, z. B. جزاو [2]) (öfter); شركاو; براو (für بُرَآءُ Sur. 60, 4); ايتاى, وراى u. s.w. Aehnlich bei kurzem A in نباى المرسلين (Sur. 6, 34 für نَبَإِ).

Die Stellung von ا und و wird geradezu umgekehrt in علموا (öfter für عُلَمَآءُ); نشوا (für نَشَآءُ Sur. 11, 89); دعوا (für دُعَآءُ Sur. 40, 53); شفعوا (Sur. 30, 12); الضعفوا [3]); البلوا (Sur. 37, 106); بلوا (Sur. 44, 32).

Ein überflüssiges و steht zur Bezeichnung von a'u im

---

[1]) Im Einzelnen sind gerade bei diesen Wörtern viele feine Unterschiede der Aussprache.

[2]) An andern Stellen جزا, aber über die einzelnen Fälle streitet man.

[3]) Ueber die einzelnen Fälle lauten die Angaben verschieden.

Auslaute in den Verbalformen تفتؤا (für تفتأ), يدروا, يعبوا, تظموا, اتوكوا (für اتوكأ), يتفيوا u. s. w. und in den Substantiven الملوا (الملأ) [1]) und نبوا (für نبأ und نبأ).

Ein solches überflüssiges و im Anlaute findet sich in ساوريكم (Sur. 7, 142; 21, 38) und ولاوصلبنكم (Sur. 20, 74; 26, 49) [2]).

Bei aï und aïi steht ein überflüssiges ا in افاين (Sur. 3, 138 und Sur. 21, 35) und in لشاى (Sur. 18, 23 für لشىء [3]).

Bei i'a wird ein überflüssiges ى zugefügt im باييد (Sur. 51, 47); باييكم (Sur. 68, 6) und in باييت (für بآيات). Letztere Schreibweise findet sich in den kûfischen Qorânen so häufig, daſs Addânî's Einspruch, der sie nur in einigen Handschriften gefunden haben will, nicht Viel bedeutet. Ich erinnere mich nicht, in einem echt kûfischen Qorân je بايت oder بايات mit einem ى gefunden zu haben.

ا wird in diesem Falle hinzugefügt in مائة »hundert«, eine Orthographie, die sich später erhielt [4]).

Das praefigierte ل wird vor أ in einigen Fällen لا ge-

---

[1]) An andern Stellen الملا.

[2]) Das Letztere soll nicht ganz gewiſs sein. Im cod. Wetzst. N. S. nr. 1 steht es ohne و.

[3]) Addânî sagt, er habe dies nicht in den Handschriften des 'Irâq gefunden.

[4]) Die einzig mögliche Erklärung dieser Schreibweise ist eben die Ungeschicktheit der alten Schreiber. Denn, daſs die durch die Vokalbezeichnung dargestellte Form mi'ah (مِئَة) die richtige ist, bestätigen die entsprechenden Formen der verwandten Sprachen (z. B. מֵאָה stat. constr. מְאַת), der metrische Gebrauch (immer ⏑⏑), die Plurale مِئُون und مِئَات und die Schreibweise der älteren kûfischen Münzen مية, wie sich ja auch noch in guten alten Handschriften مئة findet.

schrieben, nämlich in ولاأوضعوا (Sur. 9, 47); لاأذبحنه (Sur. 27, 21); لاالى (Sur. 3, 152; 37, 66) [1]).

Ob in اولوا, اولى, اولاء, اولائك blofs ein solcher Ueberflufs der Schreibart herrscht, oder ob man wirklich û sprach [2]), wage ich nicht zu entscheiden; ich entsinne mich wenigstens keiner Dichterstelle, wo او in diesen Wörtern lang wäre.

VII. Eine eigenthümliche Schreibweise ist نجى, das wir Sur. 12, 110 vielleicht und Sur. 21, 88 sicher als ننجى aufzufassen haben. Vielleicht haben wir hier, wie schon einige alte Grammatiker und nach ihnen De Sacy wollten, eine Assimilation anzunehmen, vielleicht ist es aber auch nur nachlässige Schreibung eines einfachen ن für ein doppeltes. Nach einigen Angaben stand auch Sur. 10, 15 لنظر für لننظر und Sur. 40, 54 لنصر für لننصر, was freilich Addânî in keiner Handschrift fand [3]). Man beachte aber, dafs auch in diesen beiden Fällen zwei ن auf einander folgen.

VIII. Das ل des Artikels wird nicht nur im Relativpronomen الذى, التى u. s. w. unterdrückt, sondern auch in اليل für اللّيل [4]).

ا mit dem Wasla fällt nur in der häufigen Formel بسم الله (für باسم الله), nach لِ (z. B. للكافرين für لِالكافرين) und in dem oben besprochenen ليكة weg; aber nicht in ابن (عيسى ابن مريم).

IX. Endlich ist noch zu bemerken, dafs die des Reimes wegen etwas veränderte Pausalaussprache zwar meist auch durch die Orthographie wiedergegeben wird, wie in

---

1) An der Richtigkeit von لاالى zweifelt man.

2) Eine solche Aussprache mit langer erster Silbe würde nach den Formen verwandter Sprachen, êlle, illên, illû u. s. w. an sich gar nicht befremden.

3) Auch ich habe es nicht gefunden.

4) Der cod. Berol. or. Q. 375 hat ausnahmsweise الليل.

الرسولا (Sur. 33, 66); الظنونا (Sur. 33, 10); سلطانيه (Sur. 69, 29) u. s. w., aber nicht immer z. B. ازيدا (Sur. 74, 14 azîdâ).

Rechnet man zu allen diesen Schwankungen der Schreibart noch hinzu, dafs die Schrift keinen Unterschied machte zwischen ن, ت, ث, ب, ى im An- und Inlaut; ت, ث, ب am Ende; ق und ف im An- und Inlaut; ج, ح, خ; ر und ز; س und ش; ط und ظ; ص und ض; ع und غ überhaupt [1]), dafs weiter gar keine Zeichen der Aussprache zu Hülfe kamen, dafs die Worte nicht gehörig von einander abgetheilt waren [2]): so wird man begreifen, dafs so geschriebene Exemplare nicht hinreichten, alle Verschiedenheiten der Lesart fortan zu verhindern.

Ehe wir jedoch die Textesgeschichte weiter verfolgen, sei es uns vergönnt, einen raschen Ueberblick über die politische Geschichte der Zeit zu geben, welche für jene von besonderer Wichtigkeit ist, da wir unten öfter Seitenblicke auf dieselbe werfen müssen.

Kurz nachdem die Qorânexemplare in die verschiedenen Provinzen geschickt waren, brach gegen den Chalifen durch den Zorn der wahren Gläubigen über die Bevorzugung seiner Verwandten und die Uebertretung der Bestimmungen Muḥammed's, durch die Ränke einiger mächtigen Quraišiten und durch die Unbeständigkeit des grofsen Haufens der Aufstand aus, der dem schwachen Manne das Leben kostete. ʿAlî ward von den Aufständischen zum Chalifen erwählt und von den meisten der alten Genossen des Propheten anerkannt. Nachdem er Ṭalḥa und Azzubair besiegt hatte, die zu dem Aufstande gegen ʿOṯmân nicht

[1]) Aber im Auslaut haben nicht nur ن und ى, sondern auch ق und ف, eigene Gestalten, die nicht mit einander verwechselt werden können.

[2]) Alle echte kûfische Schrift läfst zwischen den einzelnen Wörtern keinen gröfsern Zwischenraum, als zwischen den nicht annexibeln Konsonanten desselben Wortes, so dafs z B. nur der Sinn entscheiden kann, ob كفروادامن zu lesen sei كفروا من' oder كفروا نامن.

Weniger beigetragen hatten, als er, trat ihm in dem Haupte des umaiyadischen Hauses, Mu'âwiya b. Abî Sufyân, der in Syrien ebenso legitim zum Herrscher gewählt[1]) war, wie 'Alî zu Almedîna, ein neuer Gegner entgegen. Der tapfere, aber nicht zum Herrscher geborene 'Alî war dem schlauen Gegner, dem noch der Aufstand einer fanatischen Partei in 'Alî's Heer zu Hülfe kam, nicht gewachsen; nach langen Kämpfen fiel 'Alî durch die Hand eines Verschworenen, und Mu'âwiya zwang kurz darauf 'Alî's Sohn zur Unterwerfung. Er wuſste seinen Sieg sehr gut zu benutzen. Obwohl er gewiſs von Herzen kein guter Muslim war, so trat er doch gegen den Islâm mit groſser Vorsicht, ja mit Ehrerbietung auf und regierte das zerrüttete Reich mit Festigkeit und Weisheit, wobei ihm freilich der Hochmuth der Anṣâr, die den 'Oṯmân umgebracht hatten, noch Viel zu schaffen machte. Nicht so vorsichtig, wie er, war aber sein Sohn und Nachfolger Yazîd, der öffentlich seine Verachtung des Qorâns zeigte, gegen die Anṣâr Satiren dichten lieſs[2]), Wein trank und Weinlieder machte, der endlich nicht nur den Aufstand des Ḥusain b. 'Alî mit Gewalt niederschlug, sondern auch das heilige Gebiet Mekka's mit Krieg überzog, da sich in demselben 'Abdallâh b. Azzubair, auf kein Recht als auf die ehrgeizigen Ansprüche seines Vaters gestützt, zum Herrscher aufgeworfen hatte. Als sein Feldherr beinahe schon Mekka eingenommen hatte, starb er. Yazîd verbarg am wenigsten seine Gesinnungen; daher kommt es, daſs sein Bild von den Verläumdungen, mit denen Fanatismus und Politik der Nachfolger das Haus der Umaiyaden überschüttet haben, am mei-

[1]) Man muſs bedenken, daſs von einem Erbrecht auf die Herrschaft gar nicht die Rede sein kann.

[2]) Al'aḫṭal, ein Christ, machte auf seine Veranlassung noch unter Mu'âwiya's Herrschaft ein Gedicht, das folgendermaaſsen schloſs

ذهبت قريش بالمكارم والعلى * واللؤم تحت عمائم الأنصار

(Kitâb al'aġânî).

sten entstellt ist, und er den frommen Muslimen, besonders den Šî'iten, als ein wahres Ungeheuer erscheint. Aber auch die folgenden Umaiyaden waren gröfstentheils nichts weniger als fromme Bekenner des Islâms. 'Abd-almalik b. Marwân hatte mit Ibn Azzubair und verschiedenen Aufständen der 'Aliden und der Ḫawârij zu kämpfen, welche letztere, in der Zeit 'Alî's entstanden, jeden Fürsten, der nicht den Geboten des Islâm's folgte und für sich statt für sein Volk sorgte, für ungläubig und des Todes würdig erklärten. Er liefs durch den harten, kühnen Jüngling Alḥajjâj b. Yûsuf Aṯṯaqafî, der sich um die Religion nicht viel kümmerte, alle Aufständischen zu Boden werfen und das heilige Gebiet mit Waffengewalt einnehmen, wobei die Ka'ba selbst durch die Wurfmaschinen zertrümmert ward. Wenn die spätern Umaiyaden, die bis auf den frommen und gerechten 'Omar b. 'Abd-al'azîz so ziemlich alle dem Islâm nur äufserlich anhingen, dem Mu'âwiya nicht nur an Geistesfreiheit, sondern auch an Klugheit und andern Herrschergaben geglichen hätten, so wäre gewifs die Herrschaft des Islâm's in sich selbst zusammengesunken und der Qorân nicht das höchste Staatsgesetz, sondern das heilige Buch kleiner Sekten geworden. Als aber die Umaiyaden durch inneren Zwiespalt, unpolitisches Verfahren und Schwelgerei gesunken waren (ein Umstand, der in den despotischen Staaten Asiens weit gefährlicher ist, als in beschränkten Monarchien), da konnten sie sich nicht lange gegen den neuen Gegner halten. Denn aus Ḫurâsân zogen die 'Abbâsiden heran, die sich ohne allen Grund ein Recht auf die Herrschaft beilegten: denn wenn die nahe Verwandtschaft mit dem Propheten überhaupt ein Recht auf den Thron begründete, so war 'Alî's Haus ohne Zweifel mehr berechtigt, als das des Al'abbâs. Nachdem sie das Reich eingenommen und mit unerhörter Grausamkeit, wie sie nie von dem so verschrienen Alḥajjâj gegen die Aufrührer bewiesen war, das Haus Umaiya's fast ganz ausgerottet hatten, gaben sie sich die gröfste Mühe, die Umaiyaden als gott-

lose Usurpatoren darzustellen, eine Absicht, die ihnen nur zu gut gelang. Aeufserlich beobachteten die ʿAbbâsidischen Chalifen die Religion genauer, als die Meisten des frühern Herrscherhauses. Unter den ersten ʿAbbâsiden waren nicht nur viele Aufstände der ʿAliden, sondern es entstanden auch rein dogmatische Kämpfe. Denn, wenn man auch schon früher angefangen hatte, über den freien Willen und die Vorherbestimmung zu disputieren, so traten solche Streitigkeiten doch ganz in den Hintergrund gegen die ungeheuren Kämpfe der politisch-religiösen Sekten. Aber seit dem Untergange der Umaiyaden im Osten bekamen die Streitigkeiten über den freien Willen, über die Schöpfung des Qorâns u. s. w. eine viel gröfsere Bedeutung. Besonders beschäftigte sich mit solchen Fragen der Chalif Almaʾmûn, der sich zu den Šîʿiten hinneigte und hauptsächlich mit dazu beigetragen zu haben scheint, dafs auch alle Sunniten dem ʿAli, dem Kämpfer gegen die gottlosen Umaiyaden, eine höhere Heiligkeit beilegen. Von der Zeit an ward die Lehre des Qorâns von allen islâmischen Fürsten, wenn auch im Leben oft genug übertreten, doch äufserlich hoch geehrt, und Thaten, wie die Verletzung der Kaʿba konnten später nur noch von aufrührerischen Sekten begangen werden.

Bei der Betrachtung dieser Verhältnisse wird man sich nicht wundern, dafs man in der ältesten Zeit viel weniger Rücksicht auf den Qorân nahm, als die spätern Muslimen meinen. Die Kreise, in denen der Qorân hauptsächlich gelesen und erklärt ward, waren die der stolzen, aufrührerischen, ehr- und beutegierigen, aber durchaus ungelehrten Mitkämpfer des Propheten und ihrer Schüler. Die Zwischenzeit zwischen der endgültigen Feststellung des Qorâns und Muʿâwiya's Sieg waren durch Bürgerkriege ausgefüllt; später wurden wiederholt grofse Kriege mit den Nichtmuslimen und inneren Feinden geführt: das Alles konnte dem genauen Qorânstudium nicht förderlich sein. Freilich war auf der anderen Seite der Kampf zwischen ʿAlî und Muʿâ-

wiya und der schliefsliche Sieg des Letzteren der Verbreitung des 'Otmânischen Qorâns günstig: viele von den ältern Genossen Muhammed's, die im Jahre 30 noch am Leben waren, kamen in diesen Kriegen um, und es blieben so nicht Viele mehr übrig, die grofse Stücke des Qorâns nach andern Lesarten, als den 'Otmânischen auswendig wufsten; der Kampf nahm das Interesse auch zu sehr in Anspruch, als dafs man sich über die Authentie der vom Chalifen festgesetzten Redaktion zu streiten Lust und Zeit gehabt hätte: dieselbe wurde daher schon während dieser Kriege von Allen angenommen und, wenn das auch nicht damals schon geschehen wäre, so würde doch Mu'âwiya, der als Rächer des erschlagenen Chalifen und als Haupt der Partei auftrat, die sich العثمانية nannte, sobald er allgemein als Herrscher anerkannt war, jeden Widerstand gegen 'Otmân's Qorân vernichtet und wenigstens öffentlich keine andere Qorângestalt gelitten haben, als diese. Aber wir finden gar nicht, dafs er solche Befehle zu geben brauchte; weder 'Aliden noch Hawârij scheinen irgend Miene gemacht zu haben, sich der Annahme des 'Otmânischen Qorâns zu widersetzen. Um die genaueren Unterschiede der Lesarten aber kümmerte sich Mu'âwiya ebenso wenig, wie seine Nachfolger: ihnen konnte nur Etwas daran liegen, die äufsere Einheit des höchsten Staatsgesetzes zu erhalten, das Uebrige überliefsen sie den Schulen.

Bevor wir aber in der Geschichte des Qorâns weiter gehen, müssen wir bemerken, dafs der Qorân in zwei Dingen besteht, in der mündlichen Lesung und in der Schrift. Der mündliche Vortrag ist das Frühere und Wichtigere; die Schrift kam erst später dazu. Jener war schon damals vollkommen, oder vielmehr damals allein vollkommen, da der Qorân überall nach den in jener Zeit noch Jedermann von Natur bekannten feinsten Gesetzen der alten Sprache gelesen ward, in zweifelhaften Fällen auch noch die Lesarten des Propheten oder seiner Schüler eher bekannt sein

konnten, als später; aber die Schrift war, wie wir sahen, sehr ungenau, sie ward nur langsam vervollkommnet und erreichte erst zu einer Zeit ihre Feinheit und Genauigkeit, als schon die Reinheit der Lesarten nicht mehr vorhanden war. Wir müssen daher zuerst die Geschichte des mündlichen Vortrags, dann die der Schrift geben.

Hier sehen wir aber gleich, dafs der Sieg der 'Otmânischen Handschriften nicht sofort vollständig hinreichte, alle Spuren der früheren Lesarten zu vertilgen. Dem bei mehreren Schriftstellern, deren älteste Mâlik [1]), Albuḫârî, Muslim und Attirmidî sind, unter denen sich aber vorzüglich Azzamaḫšari auszeichnet, dessen Kommentar eine Menge solcher sonst ganz unbekannter Lesarten enthält [2]), finden wir Qorânlesarten angeführt, die von denen des 'Otmânischen Textes auch den Schriftzügen nach abweichen [3]). Diese werden theils solchen Gefährten des Propheten zugeschrieben, die schon vor der Sammlung 'Otmân's gestorben waren, theils auch solchen, die noch nach derselben lebten oder den Schülern derselben. Ja zuweilen wird bestimmt behauptet, eine Lesart sei die des Propheten, d. h. Einer will sie vom Propheten selbst gehört haben [4]). Am

---

[1]) Muaṭṭa' 95.

[2]) Vielleicht hatte der Mu'tazilî Azzamaḫšarî hierbei den bestimmten Zweck, durch die Anführung so vieler wesentlich verschiedener Lesarten die Orthodoxen merken zu lassen, wie unsinnig ihre Lehre wäre, dafs der Qorân ein ungeschaffenes, ewiges Attribut Gottes sei. Ueber seine Quelle habe ich Nichts auffinden können; wahrscheinlicc war es ein älteres كتاب القراءات الشاذة. Aus einem solchen Buche scheinen auch die wenigen derartigen Lesarten zu stammen, die wir nicht bei ihm, aber bei spätern Schriftstellern (wie im Itq. 807) finden.

[3]) Wir sehen hier aber ab von blofs orthographischen Varianten, z. B. wenn Einer ـَات für ـَت liest, wenn auch die 'otmânische Orthographie an der betreffenden Stelle ة statt ت hat.

[4]) So kommt es denn, dafs des Propheten Lesarten auch Andern zugeschrieben werden, z. B. sagt Zam., Muḥammed habe für

häufigsten werden so die Lesarten Ibn Mas'ûd's und Ubai's angeführt, die wir oben als Besitzer eigner Qorânredaktionen haben kennen gelernt. Sonst werden solche Lesarten folgenden Leuten beigelegt[1]), von denen die meisten jedoch nur sehr selten genannt werden:

1) Gefährten des Propheten:

Abû Bekr (Sur. 50, 18).
'Omar.
'Alî.
'Otmân[2]).
Ṭalḥa.
Sa'd b. Abî Waqqâṣ (Sur. 4, 15).
Ḥudaifa (Sur. 17, 1).
Anas b. Mâlik (Sur. 19, 27; 9, 58).
Abû Huraira (Sur. 12, 64).
Marwân b. Alḥakam (Muḥammed's Feind).
Ibn 'Omar.
Ibn 'Abbâs.
Ibn Azzubair.
'Âïša.
Ḥafṣa.
Fâṭima (Sur. 39, 54).

2) Nachfolger:

Mu'âwiya b. Qurra (Sur. 7, 153) † 80.
Sa'îd b. Jubair † 94.
Ibrâhîm Annaḫa'î (Sur. 28, 42) † 96.

لعدّتهنّ Sur. 65, 1 gelesen فى عدّتهنّ, eine Lesart, die F. dem Ibn 'Abbâs und Ibn 'Omar zuschreibt.

1) Bei solchen, denen nur einzelne Lesarten zugeschrieben werden, fügen wir die betreffenden Stellen hinzu. Doch wollen wir nicht behaupten, dafs wir nicht eine oder die andere Stelle übersehen hätten, so wie auch das Namensverzeichnifs vielleicht noch aus Zam. selbst ein wenig vermehrt werden kann.

2) Die demselben zugeschriebenen Lesarten (Sur. 2, 280 und Sur. 3, 100) müssen sich auf die Zeit beziehen, wo er den Qorân noch nicht gesammelt hatte.

'Omar b. Abd-al'azîz (Sur. 7, 163) † 101.
Aḍḍaḥḥâk (Sur. 34, 13) † 102.
Mujâhid (Sur. 8, 62) † 103.
Yaḥyâ b. Waṯṯâb (Sur. 29, 58) † 103.
'Ikrima † 105.
Ṭâûs (Sur. 4, 3) † 106.
Alḥasan Albaṣrî † 110.
Ṭalḥa b. Muṣrif † 112.
'Ubaid b. 'Umair (Sur. 44, 56; 49, 9) † 113.
Qatâda (Sur. 33. 4) † 117 oder 118.
Zaid b. 'Alî † 120.
Muḥammed b. 'Abd-allâh b. Muḥaiṣin (Sur. 8, 1) † 122.
Ibn Śihâb (Azzuhrî) (Sur. 20, 14) † 124.
Ru'ba b. Al'ajjâj (Sur. 13, 18; 18, 93) † 145.
Ja'far b. Muḥammed (Sur. 13, 12) † 146.
Al'a'maś † 148.
'Îsâ b. 'Omar (Sur. 78, 1) † 149.

Dazu kommen noch folgende, deren Todesjahr ich nicht habe auffinden können:
Makwaza Al'a'râbî (Sur. 13, 28).
Ibn Abî 'Abla (Sur. 4, 3; 49, 9).
Abû'śśamâl (Sur. 12, 31).
'Amr b. Lajâ' (Sur. 19, 29).
Aljaḥdarî.
Yazîd Aśśa'mî (Sur. 2, 20).
Abû'ssarrâr [1]) Alġanawî (Sur. 2, 45).
Umm Addardâ' (Sur. 10, 23) † nach dem Jahre 80.

Viele Lesarten dieser Art werden ohne einen bestimmten Namen angeführt.

Die meisten derselben werden solchen Gefährten zugeschrieben, die vor 'Oṯmân's Redaktion den Qorân oder vielmehr Theile desselben so lasen, wie sie ihn wufsten; da sie dies bei Gebeten und Predigten (على المنبر) thaten,

[1]) So liest die genaueste Berliner Handschrift des Zam. Lees hat ابو السرار.

so ist es nicht auffallend, wenn die übrigen Muslimen manche Einzelheiten ihrer Leseweise auffafsten und der Nachwelt überlieferten. Aber seit ʿO̱tmân's Sammlung mufsten diese Varianten aus dem öffentlichen Gebrauch verschwinden; sehr selten wird bemerkt, dafs dieser oder jener eine solche vor der Gemeinde angewandt habe, und es geschah wol nur aus Ungenauigkeit des Gedächtnisses, wenn Marwân b. Alḥakam, dem Niemand eine besondere Kenntnifs des Qorâns zuzuschreiben Lust haben wird, auf der Kanzel Sur. 10, 25 تنغّن für تَغْنَ las. Viele dieser Lesarten sind übrigens nur unter den Namen derer angeführt, welche sie von ältern Muslimen gehört hatten und ihren Schülern als etwas Seltsames überlieferten. Daher kommt es, dafs noch Nachfolger der Gefährten Muḥammed's bis mitten in's zweite Jahrhundert mit solchen erscheinen. Man darf aber darum nicht annehmen, dafs sie noch, wenn sie zu ihrer Erbauung den Qorân lasen, vom ʿO̱tmânischen Text abgewichen wären. Diese Verhältnisse werden deutlicher, wenn bei den Lesarten das Isnâd derselben steht. So finden wir z. B. in Muaṭṭa' 95, dafs Mujâhid eine Lesart Ubai's überliefert, während sonst wol schlechthin von Lesarten Mujâhid's die Rede ist. Wir können sicher schliefsen, dafs alle Abweichungen dieser Art, die nicht untergeschoben oder entstellt sind, in die Zeit vor ʿO̱tmân's Redaktion zurückreichen. Aber die Angaben über die, welche so oder so gelesen hätten, sind nicht immer zuverlässig. Wenn z. B. ein Freigelassener Ḥafṣa's erzählt, seine Herrin habe Sur. 2, 239 nach الوسطى die Worte صلوة العصر hinzugefügt, und wenn ein Freigelassener ʿÂïśa's dasselbe fast mit denselben Worten von dieser erzählt [1]), so ist hier in einem Bericht nothwendig eine Verwechselung vorgefallen.

Bei einer genauen Prüfung dieser Lesarten treten die Vorzüge der ʿO̱tmânischen Redaktion erst recht hervor; denn unter allen denen, welche von Attirmiḏî, Azzamahśarî, Abû-

¹) Vergl. L. Muslim 1, 338.

'llait, Albaġawî u. s. w. angeführt werden, habe ich wenigstens keine einzige finden können, welche den gewöhnlichen Lesarten entschieden vorzuziehen wäre, sehr viele aber, welche ihnen offenbar nachstehen. Von den Varianten, welche dem gemeinen Text ungefähr gleich zu halten sind, bestehen viele blofs aus Wortformen, die nach der Mundart oder der Willkühr des Lesers verschieden ausgesprochen werden konnten, z. B.

عَتَّى [1]) für حَتَّى (Sur. 12, 35; Ibn Mas'ûd); هِيَّاكَ für إِيَّاكَ [2]) (Sur. 1, 4; ohne Namen); اجوج [3]) für ياجوج (Sur. 18, 93; Ru'ba b. Al'ajjâj); يسّاءلون für يتساءلون (Sur. 23, 103; Ibn Mas'ûd); تتلهّى für تلهّى (Sur. 18, 10; Ṭalḥa b. Muṣrif u. s. w.). Aehnlich ist es, wen Ibn Śihâb Sur. 20 14 للذكرى las, wofür لذكرى vielleicht nur eine ungenaue Orthographie ist.

Gegen solche Varianten würde auch wol 'Oṯmân Nichts eingewandt haben; denn es war gewifs nicht seine Absicht, alle Araber zu zwingen, den Qorân nach streng quraiśitischer Weise zu lesen.

Andere von diesen Lesarten setzen für die Vulgata ein Synonym, ohne dafs man entscheiden könnte, welche Lesart hier den Vorzug verdiene. Vielleicht haben wir hier Spuren von den verschiedenen احرف, d. h. von den verschiedenen Lesarten, die Muḥammed, ohne besondere

[1]) Diese dem hebräischen und aramäischen עַד (oder wie die mit Suffixen verbundenen Formen zeigen, eigentlich עֲדֵי) entsprechende huḏailitische Form (für welche freilich im Dîwân der Huḏailiten immer حَتَّى steht), soll dem Ibn Mas'ûd beim Lesen des in quraiśitischer Mundart geoffenbarten Qorâns verboten sein (Zam.). Man weifs, was man von dergleichen Traditionen zu halten hat.

[2]) Diese Form steht in der Mitte zwischen dem äthiopischen keyâ und dem gewöhnlichen إِيَّا.

[3]) Syrisch ܐܓܘܓ.

Absicht, zu verschiedenen Zeiten seines Lebens gebrauchte. Solche Varianten sind:

بِساطًا (Yazîd b. Aśśa'mî) und مهادًا (Ṭalḥa) für فراشًا (Sur. 2, 20); قاصيةً für قاطعةً (Sur. 27, 32. Ibn Mas'ûd); فانّ الله لا هادِىَ لمن يُضِلّ [1]) für فانّ الله لا يهدى من يضلّ (Sur. 16, 39. Ibn Mas'ûd); مثقال نملة für مثقال ذرّة (Sur. 4, 44. Ibn Mas'ûd): تراءت الفِئتان für تراءا الجمعان Sur. 26, 61 anonym); منهم für منكم (Sur. 19, 72. Ibn 'Abbâs); سنُتْبِعهم für نتبعهم (Sur. 77, 17. Ibn Mas'ûd); تداركته für تداركه (Sur. 68, 49. Ibn Mas'ûd, Ibn 'Abbâs). Hinzugefügt werden: الآمنة nach النفس (Sur. 89, 27. Ubai); فلو حَمَيْتم كما حموا لفسد المسجد الحرام (Sur. 48, 26) [2]).

Aber die gröfsere Zahl dieser Varianten besteht aus Worten, welche die wahre Lesart erläutern sollen. Man setzte nämlich vielfach leichter verständliche Wörter an die Stelle dunkler oder schob ein paar Wörter zur Erklärung ein oder stiefs — jedoch viel seltner — Etwas aus. Viele von diesen Lesarten sollten von denen, die sie zuerst anwandten, gewifs gar nicht für wahre Lesarten ausgegeben werden, sondern sollten nur als Erklärungen dienen, wurden aber mit Unrecht von ihren Zuhörern als Textvarianten aufgefafst [3]). Doch scheint es in den ersten Zeiten des

[1]) „Denn Gott — keinen Führer hat der, welchen er irre leitet", d. h. denn, wen Gott irre leitet, der hat keinen Führer.

[2]) So stark wie diese Lesart weichen nur sehr wenige von dem gemeinen Texte ab. 'Omar soll sie nicht gekannt haben, als Ubai so in seiner Gegenwart las (Mabânî IV).

[3]) So betrachten diese Sache mehrere Muslimen, und sie nennen zuweilen solche Lesarten مفسّرة. So gesteht Mujâhid, wenn er Ibn Mas'ûd's Lesarten früher gekannt hätte, so hätte er Ibn 'Abbâs über Vieles nicht um Erklärung zu bitten gehabt (Anm. zu His. 281, wo es sich freilich um eine aus falscher Erklärung hervorgegangene Lesart handelt). Assuyûṭî stellt zuerst nach einer Analogie

Islâms auch Leute gegeben zu haben, welche es mit den Worten des Qorâns — wie mit denen des Ḥadîṯ — nicht so genau nahmen und sich nicht scheuten, statt eines schwereren ein leichteres anzuwenden; eine Ansicht, die von Aljazarî's Widerspruch nicht aufgehoben wird, wenn er sagt: وأمّا من يقول انّ بعض الصحابة كان يُجيز القراءة بالمعنى[1] فقد كذب, »wer aber sagt, dafs einige Gefährten es erlaubten, (blofs) nach dem Sinn (ohne Rücksicht auf den gegebenen Wortlaut) den Qorân zu lesen, der lügt«[2]).

Aus der grofsen Anzahl solcher Lesarten wollen wir hier einige anführen: لو شئنا لانزلنا für ان نشاء ننزّل (Sur. 26, 3. Ohne Namen): اصلح für خلق (Sur. 26, 166. Ibn Mas'ûd); والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم für والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهم (Sur. 5, 42. Ibn Mas'ûd); نذيرٌ für نذيرًا (Sur. 74, 39. Ubai); انْ تاويله الا عند الله الآية (Ibn Mas'ûd) oder وما يعلم تاويله الّا الله ويقول الراسخون الآية (Ubai) für وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون الآية (Sur. 3, 5), wodurch allerdings der falschen Auffassung, als ob الراسخون ein 'Aṭf an الله sei, vorgebeugt wird; ان تستكثر für تستكثرُ (Sur. 74, 6. Ibn Mas'ûd). Nach وامّهات نسائكم (Sur. 4, 27) fügen 'Alî, Ibn 'Omar, Zaid b. 'Alî, Ibn Azzubair hinzu: اللّاتى دخلتم بهنّ: Ibn 'Abbâs las nach من ربّكم (Sur. 2, 191) فى مواسم الحجّ; Ubai nach ثلثة ايّام (Sur. 2, 192) متتابعات; Ibn Mas'ûd setzt nach الامر (Sur. 15, 66) ein وقلنا; Ibn Azzubair nach للعالمين (Sur. 25, 1) للجنّ والانس u. s. w.

aus der Traditionskunde eine eigene Gattung von Lesarten auf, welche er المدرج nennt, d. h. solche, bei denen in den Text Worte des Ueberlieferers eingeschoben sind (Itq. 182).

1) So lies für بالمغى.

2) Itq. 182.

Andere Lesarten endlich sind ganz falsch, indem sie entweder gegen den Reim verstofsen, wie die aus dem Gleichklang von v. 5 und 6 entsprungene Auslassung von Sur. 94, 6 (Ibn Mas'ûd), so dafs v. 5 keinen entsprechenden Vērs hat, auf den er reimt, oder gar dem wahren Sinn entgegenstehen. Solche verkehrte Lesarten sind:

فادخلى فى جسد عبدى (Sur. 89, 29. Ibn Mas'ûd); تبيّنت الانسُ أنّ الجنّ für تبيّنت الجنّ (Sur. 34, 13. Ibn Mas'ûd); مثل نوره فى قلب المؤمن (Ibn Mas'ûd), oder مثل نور من آمن (Ubai), oder مثل نور المؤمن (Ibn 'Abbâs) für مثل نوره (Sur. 24, 35); يرثنى وارثٌ آل يعقوب (Ibn 'Abbâs; Aljaḥdarî), oder يرثنى وارث من آل يعقوب ('Alî und Andere), oder (¹يرثنى أُوَيْرِث يرثنى وَيرِثُ من آل يعقوب (Aljaḥdarî - sic -) für يرثنى ويرث من آل يعقوب (Sur. 19, 6); ابنها für ابنه (Sur. 11, 44. 'Alî) ²); وما كان مكرهم für وان كان مكرهم (Sur. 14, 97. Ibn Mas'ûd).

Diese Lesarten, die, wenn sie auch nicht alle mit Recht denen zugeschrieben werden dürfen, welchen man sie beilegt, doch alle schon im ersten Jahrhundert entstanden sind, kamen seit dem Ende desselben immer mehr in Vergessenheit. Die Qorângelehrten erwähnen sie als seltsame, aber nicht sehr wichtige Kleinigkeiten. Von den Gebeten waren sie längst ausgeschlossen, und der öfter erneuerte Streit darüber, ob ein Gebet, in dem solche nicht-'Otmânische Lesarten vorkämen, gültig wäre, war rein theoretisch, ohne alle praktische Bedeutung. Als aber im Jahre 323 ³) Ibn Šanabûḏ (†im

¹) اويرث für وُوَيْرِث ist Diminutiv von وارث.

²) Man suchte hier den gottlosen Sohn für einen blofsen Stiefsohn (ابن امرأته) Noach's zu erklären.

³) Also um dieselbe Zeit, wo Al'anbârî die šî'itischen Lesarten hörte. Siehe oben S. 221.

Ṣafar 328), ein berühmter Kenner der Qorânlesarten[1]), seiner Ansicht, daſs man jene auch im Gebete gebrauchen dürfte, praktische Folge gab, da ward er durch Geiſselschläge und Gefängniſs zur »Buſse« gezwungen, und die übrigen Qorânlehrer entflammten, nach alter Pfaffenweise, den Pöbel zu solcher Wuth gegen den Ketzer, daſs man diesen auch nach dem Widerruf kaum aus dem Gefängniſs entlassen durfte, aus Furcht, der Pöbel möchte ihn umbringen[2]). Die spätern Gelehrten weisen diese Lesarten mehr oder weniger zurück; oder sie sagen, dieselben würden zwar angenommen, aber nicht beim Qorânlesen gebraucht; wer ihren göttlichen Ursprung leugnete, handelte zwar unrecht, wäre aber kein Ungläubiger (كافر)[3]).

Aber noch einige weitere Spuren nicht-'Otmânischer Lesarten finden sich im ersten Jahrhundert. Muslim 461 f.[4]), Attirmidî 478 haben folgende Tradition: حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابراهيم عن علقمة قال قدمت (قدمنا) الشأم[5]) فاتانا ابو الدَّرْدآء (رضه) فقال افيكم احدٌ يقرأ على قرآءة عبد الله[6]) قال فاشاروا الىّ فقلت نعم قال كيف (فكيف) سمعتَ عبد الله يقرأ هذه الآية والليل اذا يغشى قال قلت[7]) سمعته يقرأها (يقرا)

[1]) Er gehört zu den Ueberlieferern aus Ibn Katîr's und aus 'Âṣim's Schule.

[2]) Ibn Hallikân nr. 239 (ed. Wüstenfeld) und kürzer in Ibn Aljazarî's Naśr. f. 45 v.

[3]) Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 18 r. Ibn Aljazarî 4 r und darnach Itq. 179.

[4]) Bei Muslim finden sich noch einige andere Versionen dieser Tradition. Die eingeklammerten Worte sind die Varianten Muslim's.

[5]) In einer Form der Tradition bei Muslim heiſst es ausdrücklich, daſs 'Alqama ein 'Irâqenser war; als solchem muſste ihm die Auktorität Ibn Mas'ûd's besonders hoch stehen.

[6]) 'Abd-allâh Ibn Mas'ûd. Die drei folgenden Worte fehlen bei Muslim.

[7]) قلت fehlt bei Muslim.

واللیل اذا یغشی[1]) والذکر (الذکر) والانثی فقال (قال) ابو الدرداء[2]) وانا والله هکذا سمعت رسول الله صلعم وهو یقرأها وهولآء (ولکنّ هولاء) یریدوننی (یریدون) ان اقراها (اقرأ) وما خلق فلا اتابعهم ([3]هذا حدیث حسن صحیح وهکذا قرآءة عبد الله بن مسعود واللیل اذا یغشی والنهار اذا تجلّی والذکر والانثی

Hier erklären sich also Einige für eine — gewiſs nicht gute [4]) — Lesart Ibn Mas'ûd's, welche Andere verwerfen. Da aber Abû'ddardâ' schon im Jahre 32 starb, so fällt dieser Streit höchstens in die Zeit, wo 'O͟tmân's Redaktion eben vollendet war und gehört also eigentlich an eine frühere Stelle.

Aber wir haben selbst noch eine Spur von einer Handschrift, die sich trotz der 'O͟tmânischen Verbrennung erhalten hatte. Die von Qâsim Alḥanafî veranstaltete Sammlung der Traditionen, welche von 'Uqba b.'Âmir ausgehen [5]), enthält nämlich auf Seite 2 folgende, aus Ibn Ḥajar genommene Angabe, die sich auch bei Abû'lmaḥâsin (ed. Juynboll) I, 144 findet: قال ابو سعید بن یونس کان (عقبة بن عامر) قارئا عالما بالفرائض والفقه فصیح [6]) اللسان شاعرا کاتبا وهو احد [7])

---

[1]) Sur. 92. Hinter یغشی fehlt والنهار اذا تجلّی; vergl. den Schluſs der Tradition.

[2]) ابو الدرداً fehlt bei Muslim.

[3]) Soweit Muslim. Von هذا an nimmt Attirmidî selbst das Wort.

[4]) Die Lesart des Ibn Mas'ûd stöſst sich an dem ما für Gott.

[5]) Cod. Spr. 492. Eine schöne, vom Verfasser durchkorrigierte Handschrift. Ohne Erfolg habe ich das Büchlein durchgelesen, um etwa nähere Angaben über diesen Gegenstand zu finden.

[6]) صحیح Abû'lmaḥâsin.

[7]) اخر Abû'lmaḥâsin. Diese Lesart ist ohne Zweifel der andern nachzusetzen, und fallen daher die aus derselben gezogenen Folgerungen weg. Vergl. Hammer, Litteraturgeschichte I, 169 und Weil, Chalifen I, 169.

من جمع القران قال ورايتُ مصحفه بمصر على غير تاليف مصحف [1]
عثمان وفي آخره كتبه عقبة بن عامر بيده [2]

Da wir keinen sichern Grund haben, an der Wahrheit dieses Berichts zu zweifeln, wenn ich ihn auch nicht in alten Werken gefunden habe, so müssen wir annehmen, dafs 'Uqba b. 'Âmir, ein tapferer Feldherr, der schon bei der Ankunft Muḥammed's in Almedîna den Islâm angenommen hatte, unter Mu'âwiya eine Zeit lang Statthalter von Aegypten war und unter der Regierung desselben oder, wie eine genauere Nachricht sagt, im Jahre 58 starb [3]), den ganzen Qorân oder einen Theil desselben nach einer andern Anordnung, als der 'Otmânischen, niederschrieb, ungewifs, ob vor oder nach 'Otmân's Redaktion, und dafs dieses Exemplar noch etwas später vorhanden war [4]). Da wir aber sonst gar keine Spur von demselben übrig haben, und auch nie eine Lesart dieses sonst so berühmten Mannes vorkommt, von dem doch so viele Traditionen ausgehen, so mufs die Handschrift bald gänzlich verloren oder vernichtet sein, sei es durch die Hand eines Fanatikers, oder durch eine der natürlichen Ursachen, welche besonders in jenen heifsen Ländern an der Zerstörung der Handschriften arbeiten.

Andere behaupten, Handschriften Ubai's und Ibn Mas'ûd's gesehen zu haben [5]); von diesen macht sich einer schon dadurch der Leichtgläubigkeit oder der absichtlichen Täuschung verdächtig, dafs er bei der Vergleichung einer Handschrift, die Ibn Mas'ûd's Lesart enthalten habe, mit einer andern, die dem Ubai gefolgt sei, und dem gewöhnlichen Text des Zaid b. Ṯâbit gar keine Verschiedenheit gefunden zu haben behauptet. Andere wollen Handschriften der Recension Ubai's und Ibn Mas'ûd's gesehen haben,

---

[1]) Fehlt bei Abû'lmaḥâsin.

[2]) بيده fehlt in einer Handschrift des Abû'lmaḥâsin

[3]) Vergl. über sein Leben den cod. Spr. 492.

[4]) Dafs 'Uqba den Qorân gesammelt habe, finden wir auch Itq. 169.

[5]) Mabânî III.

die mehr oder weniger von der gemeinen Lesart abwichen [1]); doch geben sie keine näheren Einzelheiten an, und man mufs hier immer die oben [2]) angeführten Worte im Auge behalten, mit welchen der Verfasser der Mabànî zur Vorsicht bei dergleichen Angaben ermahnt. Dasselbe gilt über die oben [3]) besprochenen Lesarten رجيل u. s. w., welche Alkisâî in der Handschrift des Ubai gefunden haben will.

So Viel ist auf jeden Fall gewifs, dafs diese Reste früherer Lesarten der Verbreitung der neuen Recension nicht hinderlich waren, und dafs sie schon früh bis auf einzelne unsichere Spuren untergingen.

Aber doch wird uns noch eine bedeutende Abweichung von der gewöhnlichen Form des Qorâns gemeldet. Eine Sekte von den Ḫawârij, die zu des Alḥajjâj Zeit entstand, warf die ganze zwölfte Sûra aus dem Qorân heraus, da dieselbe nicht göttlich, sondern eine blofse »Liebesgeschichte« wäre [4]). Da diese Sûra sich von allen andern längern dadurch unterscheidet, dafs sie fast ganz aus einer Geschichte besteht, so könnte man leicht auf den Gedanken kommen, dafs hierunter etwas Wahres steckte; dazu kommt, dafs mir ein grofser Kenner des Orients mündlich seinen, unabhängig von der Ansicht jener entstandenen, Zweifel an der Echtheit der Sûra geäufsert hat. Dennoch kann ich diesen Zweifel nicht theilen. Die Beweggründe zu dieser Annahme bei einer Sekte, die von den Grundlagen des Islâm's gänzlich abweicht, sind nicht historisch oder kritisch, sondern lediglich dogmatisch. Man hielt es Gottes für unwürdig, eine Liebesgeschichte zu erzählen [5]). Auf

---

[1]) Ebend. وجدنا مصاحف عتقا مفرّقة فى البلاد منسوبة الى عبد الله بن مسعود على خلاف هذا الترتيب الّذى فى ايدينا.

[2]) S. 238.

[3]) S. 255.

[4]) Aśšahrastanî 95 f.

[5]) Sie scheinen schon an die langen Erzählungen von der Liebe Josef's und Zalîḫâ's (زليخا nicht زُلَيْخَا) zu denken, an welche ich

solche Gründe können wir uns aber nicht einlassen, und wenn wir diese Sûra nun genau im Einzelnen betrachten, so werden wir zugestehen müssen, dafs sie doch den übrigen Offenbarungen Muḥammed's ganz gleichartig ist. Auch Sûra 20 geht ja zwar nicht ganz, aber doch zum gröfsten Theil auf die Geschichte eines Mannes. Der Ton aber, in dem hier Josef's Leben erzählt wird, ist dem der sonstigen Prophetengeschichten ganz gleich. Die Sûra wird eingeleitet durch die gewöhnliche Erklärung, dafs Gott dem Propheten diese Sûra geoffenbart habe, und am Schlufs folgen Rückbeziehungen, wie wir diese auch sonst in gröfstentheils erzählenden Sûren finden [1]). Den einzelnen Personen werden längere Auseinandersetzungen über Muḥammed's Lehre in den Mund gelegt, wie das in qorânischen Geschichten oft geschieht: und diese Erklärungen, wie durchweg die Sprache und die Art der Reimbildung, sind ganz wie in den übrigen Sûren der betreffenden Periode. Auf jeden Fall mufs der Verfasser dieser Sûra sie für einen Theil des Qorâns haben ausgeben wollen; und, wenn sie von einem Fälscher herrührte, so müfsten wir sagen, derselbe habe seine Nachahmung mit einer für litterarisch ungeübte Zeiten staunenswürdigen Geschicklichkeit gelöst, da sein Produkt ganz und gar wie ein echtes Stück aussieht. Und wozu sollten wir denn hier einen Fälscher annehmen, da sich nicht die leiseste Spur einer Tendenz zeigt, die dem Qorân sonst fremd wäre, da wir also durchaus keinen Zweck der Fälschung einsehen können [2]). Kurz es bleibt für uns eigentlich nur der Verdachtgrund, dafs sonst keine grofse Sûra aus einer Erzählung besteht; aber wenn wir einen solchen gelten lassen wollten, so müfsten

zuerst bei L. eine Andeutung gefunden habe, und welche im cod. Spr. 465, vorzüglich aber in der persischen und den von dieser abhängigen Literaturen zu einem weitläufigen Roman ausgesponnen ist.

[1]) Vergl. z. B. v. 103, 111 mit Sur. 11, 51; 28, 44.

[2]) Wie ganz anders ist das in der oben besprochenen šî'itischen Sûra!

wir manche andere Sûra, welche sich durch irgend Etwas von allen übrigen unterscheidet, ganz oder zum Theil für unecht erklären; ich erinnere nur an Sur. 18 und 27. Ich muſs gestehen, daſs ich, je öfter ich diese Sûra gelesen, desto fester von ihrer Echtheit überzeugt worden bin.

In den uns erhaltenen Qorânhandschriften findet sich, auſser rein orthographischen Abweichungen, keine Verschiedenheit vom 'Oṯmânischen Texte, wenn man nicht Lust hat, bloſse Schreibfehler für solche zu halten [1]).

Für die spätere Geschichte des Qorâns haben allein die Lesarten Bedeutung, welche sich auf 'Oṯmân's Exemplare stützen. Durch die unvollkommene Schreibweise, besonders auch den Mangel von Zeichen für die kurzen Vokale, ist es bei semitischen Werken ungemein schwer, eine gleichmäſsige Aussprache genau und unverändert zu erhalten [2]); während doch gerade die Semiten das Streben haben, bis auf die kleinsten Kleinigkeiten den heiligen Text in Lesart und Vortrag aufzubewahren. Nun war aber, wie wir sahen, die qorânische Schrift ganz besonders ungeeignet, einen festen Text zu begründen. Es war freilich die groſse Verschiedenheit der Lesarten aufgehoben, aber Jeder konnte doch nach seinem besten Ermessen den gegebenen Text so aussprechen, wie es ihm beliebte, (على ما هو الاحسن عنده اجتهادًا), und da sich nun so ziemlich jedes Wort verschieden aussprechen lieſs, ohne daſs dadurch eben der Sinn stark geändert wäre, so entstand in kurzer Zeit

[1]) Der gröſste Schreibefehler, den ich bemerkt habe, ist die Lesart des cod. Goth. I b, nr. 7: ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردّوكم الآية (Sur. 3, 112) für ان تطيعوا الذين كفروا يردّوكم الآية, wo die Wörter فريقا — الكتاب Korrektur erster Hand sind, ohne Zweifel aus einer bloſsen Verwechselung mit v. 95.

[2]) Man vergleiche nur den immer noch nicht ganz gleichförmigen masorethischen Text des A. T., das doch in einem beschränkten Kreise gelesen ward, mit dem durch ganz Indien einförmigen Wêdatext

wieder eine Menge verschiedener Lesarten. Wir bemerken hier aber zwei Klassen von Verschiedenheiten.

Die erste Klasse besteht aus dialektischen Abweichungen. Nicht nur ist es an und für sich unwahrscheinlich, dafs ʿOṯmân verlangte, die so vielen Stämmen gemeinschaftliche arabische Sprache sollte ganz gleich werden, oder wenigstens beim Qorânlesen sollten Alle quraiśitisch oder doch ḥijâzisch aussprechen, sondern wir haben auch bestimmte Beweise für die Jedem gestattete Freiheit, bei der Offenbarung seine Mundart zu behalten. Nicht einmal wurde hierbei auf eine ganz unverletzte Beibehaltung der Schriftzüge gesehen, da wenigstens die Hinzufügung und einige andere Veränderungen der Vokalbuchstaben gestattet waren. Von den vielen zum gröfsten Theil auf die Aussprache der Vokale bezüglichen Abweichungen wollen wir nur einen wichtigen Punkt hervorheben. Wir haben schon oben gesagt, dafs die Quraiśiten bei dem Kehlhauch des Hamz, wo es irgend anging, eine »Erweichung« (تخفيف, تسهيل) eintreten liefsen, d. h. sie sprachen statt بْءُ[1]) ba, bi, bu; statt بأ, بئ, بؤ bâ, bî, bû; statt بئ, بئ biya, biyu; statt بؤ, بؤ buwa, buwi u. s. w.[2]). Diese Aussprache wird nun

---

[1]) ب vertritt hier die Stelle jedes beliebigen Konsonanten.

[2]) Aus dieser Aussprache — abgesehen von Pausalgesetzen — erklärt sich auch, warum ء in vielen Fällen durch ى oder و ausgedrückt wird; wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, bu', bi', bi'u u. s. w. mit wirklichem Kehlhauch gesprochen hätte, so hätte man gewifs بًا, بِا, بِا u. s. w. wie بَعْ, بِعْ, بُعْ u. s. w. geschrieben; denn man mufs nie vergessen, dafs das eigentliche Zeichen des Konsonanten Hamz ا war, und dafs erst die Spätern ا blofs als Vokalbuchstaben betrachteten und für den Konsonantenlaut ء einführten. Diese „Erweichung" war übrigens in allen semitischen Sprachen häufig; ja die arabische hielt den Kehllaut noch fester, als die andern. Auch im Hebräischen und Syrischen zeigt die Orthographie eine Verwandlung des Hauchs nach der Aussprache einer späteren Zeit oder einer anderen Mundart an. Wenn z. B. der Syrer ܣܐܡ

zwar von keinem uns bekannten Leser ganz durchgeführt; die meisten gebrauchen sie sogar selten oder fast nie, jedoch bei Einigen, besonders denen, welche im Ḥijâz lebten oder doch in ihren Lesarten hauptsächlich den Ḥijâziten folgten [1]), ist sie sehr häufig; aber in den Einzelheiten weichen die verschiedenen Aussprachen sehr von einander ab, so dafs schon von ziemlich früher Zeit an die Auseinandersetzungen über das Hamz einen unerschöpflichen Stoff für Sprach- und Qorânkenner abgaben. Natürlich lassen sich diese Verschiedenheiten nur dadurch erklären, dafs die verschiedenen Stämme der Araber in diesen Fällen selbst sehr verschieden sprachen; auf die Aussprache aber, die gerade Muḥammed beobachtet hatte, nahm in solchen Dingen Niemand eine so pedantische Rücksicht, dafs er seiner eignen dadurch Gewalt angethan hätte. Aehnlich verhält es sich mit der verschiedenen Anwendung der Imâla, bei der man sich ebenso wenig an die durch die Orthographie bestimmten Fälle hielt, wie man sich nicht scheute, هُمْ unter Umständen oder immer humû (himû, himî) zu sprechen [2]). Eine derartige Verschiedenheit, welche um-

---

schreibt, so sollte das doch gewifs qâ'êm (קָאם) oder qô'êm lauten; man sprach aber später qôjêm (קָיב); so drückt die Orthographie מלאכה, מלאכת, מראון, ואענה doch gewifs aus mal'âkhâ, mal'ekhet, mar'ôn, wa'ă'anne; die Masorethen aber beseitigen das א nach einer spätern Aussprache und schreiben מְלָאכָה, מְלֶאכֶת, מראון, וַאֲנָה. Dieser Punkt liefse sich noch viel weiter verfolgen; vergl. Ewald's Lehrb. der Hebr. Sprache § 54 ff.

[1]) Itq. 231. Vorzüglich geschieht dies beim Anlaut, z. B. من امر mi-namrin für min'amrin, beim Artikel الارض a-lardu für al'arḍu, und wenn der erste Wurzellaut ein vokalloses Hamz ist, z. B. يأتى, مومن yâtî, mûmin für ya'tî, mu'min.

[2]) Solche blofs in der Aussprache begründete Abweichungen von der Orthographie 'Otmân's, wie wenn man حتّى, صلوة, هذه, كافرين ḥattâ (حتّا), ṣalâtun (صلاة), hâḏihî (هٰذهى), kêfirîna (كيفرين) u. s. w. sprach, wurden nicht als Entfernung von dem festgesetzten Texte betrachtet und haben sich bis auf den heutigen Tag erhalten

gemein viele Varianten hervorrief, war die sehr mannigfaltige Behandlung zweier zusammenstofsenden Konsonanten, die man entweder rein liefs oder mehr oder weniger assimilierte. Dergleichen Fälle, zu denen leicht noch sehr viele andere hinzugefügt werden könnten, begegnen Jedem, der nur einen Blick in ein qorân-masorethisches Buch oder eine alte Qorânhandschrift wirft, in Fülle.

Aber neben diesen, den eigentlichen Philologen weniger als den Linguisten interessierenden, Fällen giebt es noch eine andere Klasse von eigentlichen, den Text und mehr oder weniger auch den Sinn betreffenden, Varianten. Diese zu vermeiden, hätten sich die Muslimen weit mehr angelegen sein lassen müssen, als jene, aber die Rohheit der Schriftzeichen verhinderte die Erreichung einer Gleichförmigkeit. Freilich geht aus der Masse solcher Varianten unleugbar hervor, dafs der Qorân vorher nur wenig bekannt war; denn wenn viele Leute grofse Stücke auswendig gekannt hätten, so wäre keine so grofse Verschiedenheit denkbar gewesen. Nun aber legte sich jeder Qorânleser die dunklen Zeichen, wie er wollte, zurecht. Da nun in vielen Fällen *ohne einen erheblichen Sinnesunterschied* diese oder jene grammatische Form angewandt werden konnte, so las der Eine so, der Andere so. Ein sehr häufiger Fall besteht z. B. darin, dafs in dieser Schrift anlautendes ي als Zeichen der dritten Person Sing. und Plur. Imperf. nicht vom ت, dem Zeichen der dritten Person Sing. fem. und der zweiten Sing. und Plur., sowie vom ن, welches die erste Person Plur. anzeigt, unterschieden werden kann. Da nun Gott von sich selbst bald in der ersten Person Pluralis, bald in der dritten Singularis spricht, und da er die Menschen bald anredet, bald von ihnen die dritte Plur. gebraucht, so entsteht eine Menge von Fällen, in denen die eine grammatische Person ebenso passend ist, wie die andere, und in denen daher die unbestimmte Schrift ganz verschieden gelesen werden kann. Sehr zahlreich sind auch die Varianten, bei welchen die Schriftzüge verschiedene

für den Zusammenhang passende Casus oder Verbalstämme (z. B. يَفْعِلُ, يُفاعِلُ, يُفَعِّلُ u. s. w.) ausdrücken können. So entsteht eine ungeheure Anzahl von Lesarten, die freilich meistens keinen wesentlichen Einfluſs auf den Sinn haben, aber mitunter doch denselben sehr verschieden erscheinen lassen. Aber diese Schrift war einmal so unvollkommen, daſs nur Auswendiglernen selbst den Kenner davor schüzzen konnte, dieselben Stellen heute anders zu lesen, als gestern.

Dieselben Verhältnisse, welche dem Qorân ʿOṯmân's den Sieg erleichterten, scheinen die Masse dieser Varianten befördert zu haben. Denn die fortwährenden Kämpfe, welche der Redaktion des Qorâns folgten, verhinderten völlig die Ausbildung einer Schule, welche den übrigen Muslimen eine feste Art lehrte, den unsichern Text zu lesen. Wer sich unter den Stürmen der Zeit noch mit dem Qorân beschäftigte, der las ihn, so gut es ging, nach eigner Willkühr, und als endlich Friede eintrat, bestanden gewiſs schon verschiedene Weisen, den Qorân zu lesen. Muʿâwiya aber that durchaus Nichts dazu, diese Verschiedenheit zu heben; hätte er den ernstlichen Willen gehabt, so wäre es mit Hülfe der ältern Qorânkenner wol noch möglich gewesen, aber ihm lag die Erhaltung alter Gedichte weit mehr am Herzen, als die Einheit des Qorâns, die ja ohnehin, soweit sie für den Staat nöthig war, schon bestand. Eine weitere Sorge für den Qorân wäre übrigens bei dem störrischen Sinn der alten Muslimen, die ihm so schon genug zu schaffen machten, auch leicht gefährlich gewesen; ein ausgesprengtes Gerücht, Muʿâwiya verdürbe den Qorân, hätte den kaum befestigten Thron wieder wankend machen können. So überlieſs er denn die weitere Feststellung des Qorântextes ganz den Leuten, die dazu Lust hatten. Nach seinem Beispiele richteten sich seine frühern Nachfolger. Der glänzende Hof der Umaiyaden, an dem Dichter, Rhapsoden (رواة الاشعار) und Erzähler der altarabi-

schen Kämpfe und Thaten (اهل الاخبار) willkommen waren, ward von Qorângelehrten nicht belästigt; ich habe wenigstens nicht finden können, daſs ein berühmter Qorânleser an ihrem Hofe gelebt hätte [1]). Natürlich konnte eine so gänzliche Zurückhaltung der Staatsgewalt von der Gestaltung des heiligen Buches nur dahin wirken, daſs der im Stillen studierte Qorân immer reicher an Varianten ward.

Die Leute, welche sich mit dieser Wissenschaft abgaben, wohnten hauptsächlich zu Almedina, Alkûfa, Albaṣra, Damaskus und Mekka. Sie richteten sich nach den Exemplaren ihrer Stadt, gebrauchten aber zur Entscheidung zwischen mehreren möglichen Lesarten ihr freies Urtheil oder auch — jedoch viel seltner — die Ueberlieferung, welche sie sich etwa über die Weise verschafft hatten, wie der Prophet oder ein berühmter Gefährte desselben diese oder jene Stelle gelesen hatte; natürlich konnten hierbei nur solche Lesarten berücksichtigt werden, welche in 'Oṯmân's Text paſsten. So kommt es, daſs die spätern Leser ihre Lesarten von Ubai und Andern ableiten, welche einen andern Text befolgten, als den 'Oṯmânischen. Solche Lesarten, welche in die Schriftzüge 'Oṯmân's hinein passen, werden von Folgenden [2]) angeführt: vom Propheten selbst, von 'Omar, 'Oṯmân, 'Alî, Ṭalḥa, Ubai, Zaid b. Ṯâbit, Ibn Mas'ûd, Ibn 'Omar, Ibn 'Abbâs, Ibn Azzubair u. s. w. Als ein Bei-

---

[1]) Auch die spanischen Umaiyaden scheinen sich nicht sehr um die Kenntniſs des Qorâns gekümmert zu haben. Wenigstens sagt Ibn Aljazarî im Naśr 27r, daſs bis zum Ende des vierten Jahrhunderts, d. h. bis gegen die Zeit ihres Sturzes, die Qorânlesewissenschaft in Spanien nicht gepflegt sei.

[2]) Diesen Umstand gebrauchen die Spätern, um die Echtheit der oben angeführten Lesarten zu bestreiten; denn, sagen sie, wenn Ubai's Qorân von dem 'Oṯmân's so verschieden gewesen wäre, so würden doch Ibn 'Âmir und Andere, welche 'Oṯmân's Text hatten, ihre Lesarten nicht auf Ubai zurückführen.

spiel für viele diene die Lesart صَلِلْنا für صَلَلْنا (Sur. 32, 9. Ibn. ʿAbbâs)[1]).

Wie wünschenswerth es auch besonders für den Gebrauch des öffentlichen Gottesdienstes sein mufste, bestimmte Lesarten festzustellen, so dauerte es doch sehr lange, bis dies einigermaafsen geschah. Im ersten und zweiten Jahrhundert gab es eine sehr grofse Masse von »Lesern«, welche für sich eine Aussprache bestimmten und dieselbe ihren Schülern mittheilten, die sich aber nicht genau daran banden; denn im Anfang stand es Jedem frei, anders zu lesen, als ihm sein Lehrer vorgetragen hatte, wenn seine Lesart nur zu dem ʿOtmânischen Texte stimmte und nicht gegen die Regeln der Sprache verstiefs. Dieser letztere Punkt war schon im ersten Jahrhundert, als die arabische Sprache noch fast unverändert war, von grofser Bedeutung, da die meisten Leser keine echten Araber, sondern Freigelassene von fremder, besonders persischer Herkunft waren, welche das Arabische nicht von Kindesbeinen an gelernt hatten und daher leicht den feinen Sinn der Araber verletzten[2]). Später ward es mehr Sitte, dafs sich die Schüler an die ihnen vorgetragene Aussprache ihrer Lehrer hielten, aber nicht so, dafs sie die Lesarten der einzelnen Lehrer trennten, sondern sie mischten sich aus denselben einen neuen Text, zu dem sie dann auch wol gelegentlich noch Etwas von ihrer eignen Erfindung hinzu thaten. So soll Nâfiʿ gesagt haben[3]): قرأتُ على سبعين من التابعين فما اجتمع

[1]) Zam. bei dem sich auch von diesen Lesarten viele finden.

[2]) Ganz anders die echten Araber. Wenn sich zwei Beduinen über eine Lesart des Qorâns stritten, so durfte man noch nach einer Vorschrift des Grammatikers Ṯaʿlab († 291) keine der beiden streitigen Lesarten vorziehen, da es unmöglich wäre, dafs ein Beduine die Sprache verletzte (Itq. 195).

[3]) Cod. Lugd. 653.

عليه اثنان اخذته وما شذّ به واحد تركته حتّى الّفت هذه القرآءة.
Aus dieser eklektischen Weise erklärt sich die ungemeine Inkonsequenz, die sich wenigstens in den uns bekannten Lesarten der einzelnen Qorânlehrer findet; da ist nicht ein Princip folgerichtig durchgeführt, die Ausnahmen sind überall zahlreicher, als die Regeln; nicht einmal, wo dieselben Redensarten in ähnlichem Zusammenhange wiederkehren, werden sie immer gleich ausgesprochen. Sowohl die aus mundartlichen Verschiedenheiten, wie die nach dem Gutachten der ältern Leser entstandenen Lesarten wurden principlos vermengt, und so stellt denn kein kanonischer Leser ganz rein eine Mundart dar.

Obgleich unter denen, welche sich mit dieser Wissenschaft abgaben, auch einige in andern Zweigen berühmte Leute sind, wie der grofse Traditionskenner Ibn Śihâb Azzuhrî († 129), so gab es doch am Ende des ersten und am Anfang des zweiten Jahrhunderts einige Männer, welche sich in diesem Fach besonders auszeichneten und als Imâme desselben betrachtet werden. Diese hatten die Qorânlesekunst von verschiedenen Nachfolgern der Gefährten Muḥammed's gelernt und trugen nun ihre daraus gebildeten Systeme ihren Schülern vor. Dabei hielten sie sich im Allgemeinen an die Handschriften ihrer Stadt, die nach der Urhandschrift ʿOṯmân's geschrieben waren, scheuten sich aber nicht, wo es ihnen besser schien, die Auktorität fremder Handschriften der der eignen vorzuziehen. So soll der Baṣrier Abû ʿAmr auf die Frage, warum er Sur. 43, 68 عبادى läse, da doch die baṣrischen Handschriften عباد hätten, geantwortet haben, er hätte عبادى in den medînischen Handschriften gefunden [1]). Ja an ganz einzelnen Stellen wagte man in einigen Kleinigkeiten sogar die ʿOṯmânische Schreibweise zu verlassen. So las Abû ʿAmr Sur. 63, 10

[1]) Muqniʿ. Auch die folgenden Fälle sind gröfstentheil aus dem Muqniʿ genommen.

واكون, während die alten Handschriften alle das für den Grammatiker sehr schwer zu erklärende واكن hatten. Derselbe las Sur. 23, 89, 91 الله statt des urkundlichen, aber unrichtigen لله nach einer Veränderung, welche auf Befehl des 'Ubaid-allâh b. Ziyâd b. Abî Sufyân eingeführt sein soll [1]), wie Einige behaupten, durch Naṣr b. 'Âṣim Allaitî, von dem wir unten reden werden. Sur. 77, 11 stellte Abû 'Amr gegen die Handschriften für أُقّتت die etymologisch ursprüngliche Form وُقّتت wieder her. Sur. 20, 66 las er für هذان, an dem man, wie wir oben sahen, schon früh Anstofs nahm, einfach هذين. So lasen Nâfi' und Ja'qûb, noch dazu falsch, آل ياسين [2]) für الياسين (Sur. 37, 130) [2]). Addânî hat daher Recht, wenn er behauptet, die Lesarten der einzelnen Exemplare 'Otmân's würden nicht aus denen der Imâme, sondern allein aus sicherer Ueberlieferung erkannt.

Von diesen Lehrern bezeichnet man aus jeder Stadt drei als die berühmtesten, von denen jeder eine selbständige Lesart hatte, obgleich zum Theil einer der Schüler des andern war. Es sind folgende [3]):

1) Medînenser. Abû Ja'far Yazîd b. Alqa'qâ († 130

---

[1]) كان الحسن يقول الفاسق عبيد الله بن زياد زاد فيهما الفا (Muqni'). Alḥasan sucht also dies Verfahren des Mannes, der, wie alle strengen Statthalter (z. B. ein Ziyâd, Alḥajjâj), den Frommen verhafst war, als eine Schandthat auszulegen.

[2]) Diese Lesart findet sich z. B. im cod. Wetzst. N. S. nr. 1, cod. Goth. 1b, nr. 31. In den andern Fällen haben die kûfischen Handschriften, soweit ich sehe, die ursprünglichen Lesarten.

[3]) Bei den Nachrichten über diese Männer, wie überhaupt bei dem ganzen folgenden Abschnitt, würden mir Bücher über طبقات القرّاء, deren H. Ch. und Itq. 173 mehrere anführen, von grofsem Nutzen gewesen sein, aber ich habe in den von mir benutzten Bibliotheken kein solches Buch finden können. Zum Theil ergänzen jedoch andere Bücher diese Lücke, vorzüglich das grofse Werk Ibn Aljazarî's.

oder 133 oder 138); Śaiba b. Niṣâḥ, Freigelassener der Umm Salama; Nâfi' b. Abî Nu'aim († 169).

2) Mekkaner. Ibn Katîr († 120); Ḥumaid b. Qais Al-'a'raj († 129); Muḥammed b. 'Abd-allâh Ibn Muḥaiṣin († 122).

3) Kûfier. Yaḥyâ b. Wattâb († 103); 'Âṣim († 127 oder 128); Sulaimân b. Al'a'maś († 148).

4) Basrier. 'Abd-allâh b. Abî Isḥâq (Schüler des Yaḥyâ b. Ya'mar, *welcher 129 starb*, und des Naṣr b. 'Âṣim Allaiṯî, welcher unter Alḥajjâj lebte); 'Îsâ b. 'Omar († 149); Abû 'Amr († 154 oder 156 oder 159). Als vierter kommt hierzu noch 'Âṣim Aljaḥdarî.

5) Damascener. Ibn 'Âmir († 118); Yaḥyâ b. Alḥâriṯ Addimârî († 145). Ueber den dritten sind die Angaben getheilt [1]).

Ein jeder von diesen Männern hatte zahlreiche Schüler, welche sich aber immer noch nicht scheuten, die Lesarten ihrer verschiedenen Lehrer durch einander zu mischen. Allein allmählich verminderte sich diese Freiheit, die sich freilich bis gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts hinzog [2]); die Schüler fingen an, ihren Lehrern genauer zu folgen und, wenn sie mehrere Lehrer hatten, deren Lesarten aus einander zu halten. So kommt es, dafs später manche Männer als Ueberlieferer (راوى) mehrerer Leseweisen auftreten.

Von den eben Genannten wurden später Einige ausgeschieden, um mit Hinzufügung einiger Anderen eine Zehnzahl zu bilden, welche für die spätere Zeit von sehr gro-

[1]) Diese Aufzählung ist aus Abû Śâma's, im Jahre 653 geschriebenen, Kommentar zur Śâṭibîya (cod. Spr. 385), und Ibn Aljazarî's Naśr f. 3v. genommen.

[2]) Dafs etwa damals diese Freiheit aufhörte, sieht man daraus, dafs Abû Bekr b. Miqsam, welcher nach dem Jahre 300 zu Baġdâd lebte, öffentlich durch Schläge zum Widerruf seiner Ketzerei gezwungen ward, man dürfte auch Lesarten gebrauchen, die von Niemand überliefert wären, wenn sie nur zum Text des Qorâns pafsten und mit den Regeln der arabischen Sprache übereinstimmten (Ibn Aljazarî f. 7).

ſser Wichtigkeit sind. Es möge uns daher vergönnt sein, dieselben mit den wenigen biographischen Notizen, die sich über sie finden, hier aufzuzählen [1]).

1) Abû Ja'far Yazîd b. Alqa'qâ' von Almedîna, Freigelassener des quraišitischen Geschlechts Banû Maḫzûm, starb unter Marwân b. Muḥammed's Regierung, wahrscheinlich (على الاصحّ) im Jahre 130. Als seine — wol nicht unmittelbaren — Lehrer werden Ibn 'Omar, Abû Huraira u. a. m. angegeben.

2) Abû Ruwaim [2]) Nâfi' b. Abd-arraḥmân b. Abî Nu'aim von Almedîna, ein aus Ispâhân stammender Freigelassener, hörte den Abû Ja'far und viele Andere. Er war geboren um (في حدود) das Jahr 70 und starb wahrscheinlich 169, während freilich Andere seinen Tod in das Jahr 159 oder noch ein anderes setzen. Sein Grab wird noch auf dem Baqî' bei Almedîna gezeigt [3]).

3) Abû Ma'bad 'Abd-allâh Ibn Kaṯîr von Mekka stammte zunächst aus Yemen, war aber von persischer Herkunft. Er lebte vom Spezereihandel (كان عطّارًا). Er ward zu Mekka im Jahre 45 geboren und starb daselbst 120 [4]). Seine Lesarten empfing er von Mujâhid und Andern.

[1]) Wir gebrauchen hierzu Ibn Qutaiba (aus dem wir auch manche andere ähnliche, besonders chronologische, Notizen genommen haben), Addânî's Taisîr (siehe unten), welches in der Einleitung eine Uebersicht über die wichtigsten Leser giebt, Ibn Ḫallikân, cod. Spr. 375, Ibn Aljazarî u. s. w. Die meisten dieser Angaben, scheinen aus dem Werk des Ibn Mujâhid zu stammen. Ungenau sind die aus dem Taisîr genommenen Notizen bei Casiri, Bibl. Hisp. Arab. I, 504.

[2]) Ueber seine Kunya lauten die Nachrichten verschieden.

[3]) Burton, Pilgrimage II, 310. Vielleicht ist dies nur eine Spekulation auf die Frömmigkeit der Mekkapilger aus dem Maġrib, bei denen, wie wir unten sehen werden, Nâfi' in hohem Ansehn steht.

[4]) Ibn Ḫallikân (nr. 326) sagt, nach einem gewissen Schriftsteller beruhen diese Jahresangaben (die sich im Taisîr und bei Ibn Aljazarî finden) auf einem Irrthum des Ibn Mujâhid.

4) Abû 'Amr b. Al'alâ' b. 'Ammâr Attamîmî von Albaṣra, ebenso berühmt als Philolog und Grammatiker, wie als Qorânleser. Er war ein echter Araber von den Banû Mâzin, einer Unterabtheilung der Banû Tamîm. Geboren zu Mekka 65, 68 oder 70, starb er 154 [1]) in Damaskus. Zu Lehrern hatte er mehrere Mekkaner [2]).

5) 'Abd-allâh Ibn 'Âmir Alyaḥṣabî von Damaskus, gleichfalls von echt arabischer Abkunft, war im Jahre 21 geboren, soll aber selbst behauptet haben, seine Geburt fiele in's Jahr 8 [3]). Er starb im Jahre 118 am Tage 'Âśûrâ' zu Damaskus, wo er unter der Herrschaft des Alwalîd b. Abd-almalik das Qâḍîamt bekleidet hatte.

6) Abû Bekr 'Âṣim b. Abî'nnajûd von Alkûfa, Freigelassener und Schneider, soll noch 40 Gefährten Muḥammed's kennen gelernt haben und nahm seine Lesart von 'Abd-arraḥmân b. 'Abd-allâh Assulamî und Zirr b. Ḥubaiś. Er war im Jahre 53 geboren und starb nach Ibn Ḥanbal 120, nach Albuḫârî 128, nach Andern 127: die zweite Angabe gilt für die richtige.

7) Abû 'Umâra Ḥamza b. Ḥabîb von Alkûfa, ein Freigelassener, verdiente seinen Lebensunterhalt damit, daſs er als Handelsmann Oel von Alkûfa nach Ḥulwân und von hier Nüsse und Käse [4]) zurück nach Alkûfa brachte; darum wird er الزيّات genannt. 25 Jahr alt bildete er sich eine feste Lesart aus (احكم القراءة). Im Jahre 100 begann er beim öffentlichen Gebet als Imâm aufzutreten (أمّ الناس). Er war 80 geboren und starb zu Ḥulwân im Jahre 156

---

[1]) Andere nennen das Jahr 148, 155, 156, 159.

[2]) Vergl. über ihn Freytag, prov. III, 2 S. 199.

[3]) Es scheint, als ob er vor dem Tode des Propheten geboren sein, also die Würde eines „Genossen" besitzen wollte.

[4]) Für الجبن, wie Ibn Qutaiba 263 hat, scheint das Fihrist الخبز zu lesen, da Flügel, Zeitschr. d. D. M. G. XIII, 568 „Brot" übersetzt.

oder 158. Seine Lehrer waren unter Andern 'Âsim und Al'a'maś.

8) Abû'lḥasan 'Alî b. Ḥamza b. 'Abd-allâh b. Bahman b. Fîrûz [1]) Al'asadî, genannt Alkisâî von Alkûfa, geboren 119, ein berühmter Grammatiker, der mit Sîbawaih und Alyazîdî disputierte [2]). Er war der Erzieher Al'amîn's, des Sohnes Arraśîd's; als er diesen Chalifen auf einer Reise begleitete, starb er zu Rai im Jahre 189, Andere lassen ihn jedoch im Jahre 182 oder 183 zu Ṭûs sterben. Zu seinen Lehrern gehörte auch Ḥamza, mit dessen Lesart die seinige sehr viel Aehnlichkeit hat [3]).

9) Abû Muḥammed Ḫalaf b. Hiśâm Albazzâr von Alkûfa, hatte auch als Traditionskenner Ruf. Geboren im Ramaḍân 150, starb er im Jumâdâ II 229 zu Baġdâd. Sein Hauptlehrer war Sulaim b. 'Îsâ, ein Schüler Ḥamza's.

10) Abû Muḥammed Ja'qûb Alḥaḍramî [4]) von Albaṣra starb, 80 Jahr alt, im Jahre 205. Seine Lesarten nahm er von Abû 'Amr, von einem Schüler 'Âṣim's und noch von Andern.

Diese Männer und neben ihnen noch viele andere gaben einer sehr grofsen Anzahl von Schülern Unterricht im Qorânlesen, aber nur mündlich, indem sie ihnen den Text vorlasen, gewöhnlich aber, indem sie ihre Schüler lesen liefsen und etwaige Verstöfse gegen ihre Leseweise verbesserten. Wenn sich nun überhaupt eine grofse Fülle von Gelehrsamkeit schwer durch's Gedächtnifs fortpflanzt, so wurde

---

[1]) Aus diesem Namen geht hervor, dafs seine Vorfahren Perser waren; Al'asadî bedeutet wol einen Freigelassenen eines der Stämme oder Geschlechter, welche Banû Asad hiefsen.

[2]) Daher werden Alkisâî und Abû 'Amr unter dem Namen النحويان zusammengefafst; aus diesem Grunde heifst es Itq. 191, die Lesarten dieser beiden seien am feinsten arabisch (أفصح).

[3]) Vergl. über ihn Freytag, proverb. III, 2 S. 207.

[4]) D. h. vielleicht ein Freigelassener der Banû'lḥaḍramî, eines quraiśitischen Geschlechts

die Aufbewahrung dieser tausend Kleinigkeiten, die oft nicht einmal durch eine feste Konsequenz unter einander verknüpft waren, immer schwerer, je mehr es Sitte wurde, daſs der Schüler sich nicht eine eigene Lesart bildete, sondern nur die seines Lehrers oder gar mehrerer Lehrer fortpflanzen sollte. Schwerlich haben es da alle durchsetzen können, die Weisen verschiedener Lehrer ganz rein aus einander zu halten, so daſs wir also keine Sicherheit haben, in den später kanonisch gewordenen Lesarten genau die Formen der Männer zu besitzen, mit deren Namen sie bezeichnet sind. Man könnte nun fragen, warum man diese verschiedenen Lesarten nicht durch die damals schon erfundenen Lesezeichen aufbewahrt habe. Aber diese Zeichen waren in jener Zeit noch wenig in Gebrauch, besonders bei den Gelehrten, welche sie als eine verderbliche Neuerung ansahen; auch waren sie lange nicht genau genug, um die feinen Unterschiede der Lesarten zu bezeichnen, welche zum gröſsten Theil die Aussprache der Vokale, besonders was die Imâla anbetrifft, die mehr oder minder groſse Assimilierung der Konsonanten, die Vertheilung der Pausen, die Erweichung und Bewahrung (تخفيف) des Hamz, die Länge des Madd und andere dergleichen Dinge betrafen [1]). Dazu kommt noch ein gewisser musikalischer, mehr oder weniger gesangartiger Vortrag, der nach Ibn Qutaiba 265 schon im ersten Jahrhundert — wol aus dem Gebrauch der christlichen Kirche — entstand und bald weit verbreitet wurde, so daſs er noch heute allgemein besteht.

---

[1]) Die arabische Sprache hatte von Anfang an eine groſse Feinheit in der Aussprache; keine dieser Weisen ist von den Qorângelehrten erfunden, aber ohne Zweifel dehnte man diese Feinheiten, um das heilige Buch besonders auszuzeichnen, weiter aus, so daſs schlieſslich bei einigen Lesern ein äuſserst künstliches System entstand, welches noch weiter ging, als das indische Sandhi. Alle diese Feinheiten, zu denen auch die richtige Ausprache der Konsonanten gehört, bildet die Wissenschaft des Tajwîd (Orthoëpie).

Unter diesen Umständen konnte es nicht ausbleiben, dafs man zu einer Zeit, wo sich auf vielen wissenschaftlichen Gebieten, besonders dem sprachlichen, ein so reger Eifer zeigte, anfing, die Vorschriften der berühmtesten Qorânleser in eignen Büchern zu sammeln und so den Schülern eine sichere Richtschnur in die Hand zu geben. Das erste Buch dieser Art, von dem ich etwas Bestimmtes erfahren habe, ist die Schrift الجامع, in welcher nach Ibn Ḫallikân (nr. 835) der eben genannte Ja'qûb verschiedene Lesarten gesammelt haben soll, die ich aber sonst nirgends erwähnt finde, nicht einmal bei Ḥâjjî Ḫalîfa. Aehnliche Werke mögen damals noch mehr verfafst sein, aber als das erste angesehene (معتبر) Buch in diesem Fache gilt das des Abû 'Ubaid Alqâsim b. Salâm († 224), welches jedoch, wie alle vor Ibn Mujâhid geschriebenen كُتُب القراءات, bald untergegangen zu sein scheint, so dafs wir von ihm nur hören, dafs es wahrscheinlich (فيما احسن) die Lesarten von 32 Lesern enthielt[1]) Ebenso wurden in jener Zeit von einigen anderen Gelehrten viele Lesarten gesammelt, z. B. 20 von Ismâ'îl b. Isḥâq Almâlikî († 282)[2]) und über 20 von dem berühmten Ibn Jarîr Aṭṭabarî (224—310), der, wie er die ganze Geschichte und Qorânauslegung in grofsen Werken dargelegt hatte, so auch in seinem Buche الجامع ein Grundwerk für diese Wissenschaft schuf[3]). Andere dehnten ihre Angaben nicht so weit aus, z. B. Aḥmed b. Jubair Alkûfî, der zu Antiochia wohnte († 258) und, aus jeder Stadt Einen auswählend, die Lesarten des Nâfi', Ibn Kaṯîr, Abû 'Amr, Ibn 'Âmir und 'Âṣim darstellte[4]); und

[1]) Ibn Aljazarî 13 v. Itq. 173. H. Ch. nr. 10387. Ueber sein Leben vergl. Freytag, prov. III, 2 S. 202.

[2]) Ibn Aljazarî a. a. O. Itq. a. a. O. H. Ch. a. a. O. Es ist wol nicht zufällig, dafs auch Ibn Qutaiba gerade 20 Leser aufführt.

[3]) Ebend. Tabaqât almufassirîn (ed. Meursinghe) nr. 93.

[4]) Ibn Aljazarî a. a. O. Itq. a. a. O. und 190. H. Ch. a. a. O. Cod. Lugd. 653.

der grofse Traditionskenner Albuḫârî († 256), welcher nur eine Lesart behandelte in seinem كتاب قرآءة خلف [1]).

Es ist zu beklagen, dafs diese und viele ähnliche Werke aus dieser Zeit nicht auf uns gekommen sind. Die Ursache davon war wahrscheinlich das كتاب السَّبْعة [2]) des Abû Bekr Ibn Mujâhid Attamîmî Albaṣrî (geboren 245, gestorben im Śa'bân 324), in dem nach dem Muster der sieben احرف sieben Leser ausgewählt waren, welche für die spätere Zeit kanonisch wurden [3]). Diese heilige Zahl, welche aus der ungeheuren Masse herausgenommen war, fand in einer Zeit, wo man festere Normen für die Lesarten wünschte, grofsen Beifall, obgleich das Buch, mit ältern verglichen, sehr dürftig erschien und von den Lesarten nur gar Wenig (النزر اليسير) enthielt [4]). Auch kann man seine Auswahl der sieben Leser keine glückliche nennen; denn während z. B. Alkisâî, der von seinem Lehrer Ḥamza nur in geringen Stücken wesentlich abweicht — wol nur wegen seines Rufes als Grammatiker — als besonderer Lehrer aufgeführt wird, werden Andere, die viel stärker von einander abweichen, wie Abû Bekr und Ḥafṣ, nur als Ueberlieferer (راوى) eines Lesers genannt. Dies Buch, welches noch im vorigen Jahrh. vorhanden war, da der Ergänzer des Ḥâjjî Ḫalîfa es mit 2 Kommentaren besafs [5]), ist jetzt sehr selten geworden, wenn nicht ganz verloren; auch habe ich keine genaueren Angaben über seinen Inhalt finden können. Ich bin daher

---

1) H. Ch. nr. 10388. Ḫalaf († 229) war wol sein Lehrer gewesen.

2) Ueber dies Buch und seinen Verfasser vergl. Abû Śâma (cod. Spr. 385), Einleitung. Cod. Lugd. 653. Ibn Aljazarî 14r, 30v. Ibn Ḫaldûn's Muqaddima (Not. et Extr. 17, 389, wo ابن مجاوهد für مجاهد zu lesen ist). Itqân 173, 189. H. Ch. nr. 10171 und nr. 10386 u. s. w.

3) Ebenso nehmen die Muslimen auch 7 kanonische Rechtslehrer an.

4) Itq. 189.

5) H. Ch. nr. 10171.

nicht sicher darüber, ob schon Ibn Mujâhid dieselben zwei Ueberlieferer bei jedem Leser anführte, welche wir bei Addânî finden; doch ist dies am wahrscheinlichsten. Wenigstens sehen wir aus dem Itqân 189, dafs er bei einem Leser nur den einen Schüler berücksichtigte, von dem unsere beiden Ueberlieferer ausgehen; dazu kommt, dafs die spätesten dieser Ueberlieferer aus der Zeit sind, welche an die des Ibn Mujâhid heranreicht. Die Auswahl von je Zweien aus einer grofsen Anzahl ist übrigens ebenso willkührlich und künstlich, wie die der Sieben; wie wenig sie in der Sache selbst begründet sei, zeigt schon der Umstand, dafs einige Ueberlieferer unmittelbar Schüler der Leser, andere erst Schüler ihrer Schüler sind, andere endlich nur durch mehrfache Zwischenglieder mit den Lesern selbst verbunden werden. Da jedoch diese Männer bald zu hohem Ansehen gelangten, und da sie zugleich die Zeit berühren, in der die Freiheit, bei der Bildung der Lesarten seine eignen Ansichten mit geltend zu machen, aufzuhören scheint, so dafs ihre litterarischen Kinder und Enkel nur noch ihre Lehren überliefern durften, so wollen wir auch diese vierzehn Männer nach ihren Städten und Lesern aufzählen [1]).

Medînenser:

1. Nâfi'.

a) Abû Mûsâ 'Îsâ b. Mainâ [2]), genannt Qâlûn [3]), geboren 120, gestorben zu Almedîna kurz vor dem Jahre 220, hörte nicht nur persönlich den Nâfi', sondern auch den Ibn Wardân († um 160), einen Schüler Abû Ja'far's.

---

[1]) Unsere Angaben sind aus denselben Quellen genommen, wie die obigen über die Zehn, nur dafs hier Ibn Qutaiba Wenig mehr bietet, und dagegen der in den Isnâd's sehr genaue cod. Goth. 65 eintritt.

[2]) oder Mînâ?

[3]) Nach dem Taisîr ist dieser Beiname das griechische *καλόν* (ويُرْوى قَلون بلسان الروم جيّد); freilich giebt er die Veranlassung desselben nicht an.

b) Abû Sa'îd 'Otmân b. Sa'îd, genannt Warś, geboren zu Alqâhira 116, gestorben ebendaselbst 197, hörte den Nâfi' im Jahre 155.

Mekkaner:

2. Ibn Katîr

a) Abû 'Omar [1]) Muhammed b. 'Abd-arrahmân, genannt Qunbul, geboren 195 oder 184, gestorben zu Mekka 291 oder 280, ist der Späteste von allen diesen. Zwischen ihm und Ibn Katîr sind vier Glieder, nämlich: Abû'lhasan Ahmed Annabbât Alqauwâs (sein unmittelbarer Lehrer); Abû'l'ihrît Wahb b. Wâdih; Ismâ'îl b. 'Abd-allâh Alqustî; Śibl b. 'Abbâd (Schüler des Ibn Katîr).

b) Abû'lhusain Ahmed b. 'Abd-allâh Albazzî, geboren 170, gestorben 250 zu Mekka, wo er 40 Jahre lang als Muaddin der grofsen Moschee (المسجد الحرام) gelebt hatte. Sein Lehrer war 'Ikrima b. Sulaimân, der Schüler des eben genannten Śibl b. 'Abbâd.

Basrier:

3. Abû 'Amr.

a) Abû Śu'aib Sâlih b. Ziyâd Assûsî, gestorben zu Raqqa im Muharram 261, hörte den Abû Muhammed Yahyà b. Almubârak Alyazîdî († 202), einen Schüler Abû 'Amr's.

b) Abû 'Omar Addûrî, geboren zu Bagdâd im Jahre 150, gestorben daselbst im Śauwâl 246, war gleichfalls Schüler Alyazîdî's.

Damascener:

4. Ibn 'Âmir.

a) Abû 'Amr 'Abd-allâh b. Ahmed b. Baśîr Ibn Dakwân, geboren am Tage 'Âśûra' 173, gestorben zu Damaskus im Śauwâl 242, hörte den Aiyûb b. Tamîm, einen Schüler des Yahyâ b. Alhârit Addimârî, dessen Schüler Ibn 'Âmir war.

b) Abû'lwalîd Hiśâm b. 'Ammâr, geboren 153, war Prediger (خطيب) zu Damaskus, wo er 245 oder 244 starb.

---

[1]) Die Handschriften haben zum Theil ابو عمرو Abû 'Amr.

Sein Lehrer war derselbe Aiyûb b. Tamîm, aber aufser diesem noch Suwaid b. 'Abd-al'azîz, ein anderer Schüler des Yaḥyâ b. Alḥârit̲ Ad̲d̲imârî.

Kûfier:

5. 'Âṣim.

a) Abû Bekr Šu'ba b. 'Aiyâš Al'asadî, geboren 94 oder 95, gestorben zu Alkûfa 193 [1]) oder 195, 'Âṣim's persönlicher Schüler.

b) Abû 'Omar Ḥafṣ b. Abî Dâûd, geboren 90 oder 108, gestorben 180 oder kurz vor 190, hörte gleichfalls den 'Âṣim [2]).

6. Ḥamza.

a) H̲alaf siehe oben.

b) H̲allâd b. H̲âlid [3]), starb zu Alkûfa 220 oder 230. Er war Geldwechsler (صَيْرَفِي) und schielend (أَحْوَل). Sein Lehrer war Sulaim b. 'Îsâ Alḥanafî († 187 oder 188), ein Schüler Ḥamza's.

7. Alkisâî.

a) Addûrî, den wir schon als Ueberlieferer der Lesart Abû 'Amr's haben kennen lernen, überlieferte auch die seines Lehrers Alkisâî.

b) Abû'lḥârit̲ Allait̲ b. H̲âlid Almarwazî Albaġdâdî, gestorben 240, hörte gleichfalls selbst den Alkisâî.

Man darf nun aber nicht meinen, dafs neben den verschiedenen Lesarten der andern, nicht in dieser Siebenzahl einbegriffenen, Leser und neben den nicht unter diesen vierzehn aufgeführten zahlreichen andern, zum Theil stark ab-

---

[1]) So Ibn Qutaiba 255. Man beachte, dafs mehreren dieser Männer ein ungewöhnlich hohes Alter zugeschrieben wird; man rückte bei Einigen die Geburt wol etwas hinauf, um sie zu einer dem Propheten näheren und daher höher geachteten Generation rechnen zu können.

[2]) Nach Ibn Qutaiba 255 war ابو عمر حفص بن غياث, der doch wol derselbe ist, unter Arrašîd Qâḍî in Baġdâd und dann in Alkûfa und starb 194.

[3]) Nach Andern H̲ulaid.

weichenden Ueberlieferungen der Sieben, wenigstens diese vierzehn ganz festgestellt und unverändert auf die Nachwelt gekommen seien. Denn wenn wir auch annehmen können, daſs von den letzten der Vierzehn [1]), wie Qunbul, an nur noch von einer möglichst genauen Ueberlieferung die Rede ist, so stimmen doch die Schüler der frühern in vielen Dingen nicht mit einander überein, und wir sehen, daſs sie sich in der Feststellung der Lesarten immer noch einige Selbständigkeit bewahrten. Die gewöhnlichen Handbücher der Lesekunst lassen das freilich nicht zum Vorschein kommen, aber aus genaueren Schriften, wie der Gothaer Handschrift 65 und dem groſsen Werk Ibn Aljazarî's geht dies klar hervor. Und auch abgesehen von absichtlichen Veränderungen, ist es undenkbar, daſs in einer Wissenschaft, in der auch später die mündliche Ueberlieferung und das Gedächtniſs immer die Hauptsache blieben, bei solchen Dingen in verschiedenen Schulen die Ueberlieferung des Hauptlehrers, von dem sie ausgingen, gleich treu bewahrt wäre.

Das Buch Ibn Mujâhid's, zu welchem bald nachher Alḥusain b. 'Abd-allâh b. Ḫâlawaih († 307) [2]) und der bekannte Grammatiker Abû 'Alî Alḥasan b. Aḥmed Alfârisî († 377) [3]) Kommentare schrieben, dürfen wir als Hauptursache davon ansehen, daſs die Lesarten, welche nicht mit den von ihnen ausgewählten Sieben übereinstimmten, allmählig nur noch durch gelehrte Kenntniſs aufbewahrt wurden und sich aus dem öffentlichen Gebrauch zurückziehen muſsten [4]). Die Gelehrten freilich berücksichtigten die an-

---

[1]) Den bei zwei Lesern auftretenden Addûrî darf ich ja wohl doppelt rechnen.

[2]) H. Ch. nr. 10171.

[3]) H. Ch. nr. 10171, 10386. Abû Śâma. Der Titel dieses Kommentars الحُجّة läſst darauf schlieſsen, daſs die Lesarten in demselben nach grammatischen Gründen (حُجّة) erklärt wurden.

[4]) Schon Abû'llaiṯ († 375) folgt ganz dieser Auswahl, wenn er bei Sur. 4 gelegentlich sagt اهل الكوفة وهم عاصم وحمزة والكسائى.

dern Lesarten noch stets; ja die oben genannten Zehn (die Sieben nebst Abû Ja'far, Halaf, Ja'qûb) behielten immer noch hohes Ansehen und wurden vielfach den Sieben gleich geachtet. Wahrscheinlich war diese Zehnzahl auch erst in diesem (dem vierten) Jahrhundert festgesetzt. Daneben finden wir bei Einigen auch eine Achtzahl, welche aus den Sieben und dem Ja'qub bestand; so schrieb Ṭâhir b. 'Abd-almun'im b. 'Abd-allâh b. Ġalbûn († 399) ein Werk unter dem Titel التلخيص في القراءات الثمان [1]). Daneben beschäftigte man sich immer noch mit Lesarten, die von ganz Andern herrührten. Ibn Mujâhid selbst schrieb كتاب القراءات الشاذة, zu welchem der als Scholiast bekannte 'Oṯmân b. Jinnî († 392) einen Kommentar المحتسب schrieb [2]); es ist freilich möglich, dafs dies Werk mehr polemisch war und nur die Vorzüglichkeit der von ihm gesammelten Sieben hervorheben sollte.

Die Anordnung dieser Bücher scheint sehr wenig systematisch gewesen zu sein: es wird ausdrücklich bemerkt, dafs 'Alî b. 'Omar Addâraquṭnî († 384) zuerst die allgemeinen Regeln in der Einleitung seines Buches über die Lesarten vorangestellt habe [3]).

Diese Bücher sind aber von grofser Wichtigkeit für die Geschichte des Qorântextes. Denn da die öffentlichen Qorânvorleser (مُقْرِئ) ihre Lesarten nicht aus Handschriften nehmen konnten, so mufsten sie von Qorânlehrern *lernen*, denen sie solche Bücher oder den Qorântext selbst nach der von diesen bestimmten Weise vorlasen; hatten sie es weit genug gebracht, so empfingen sie eine schriftliche Erlaubnifs (إجازة), den Qorân nach der betreffenden Weise vorzulesen, oder dergleichen Bücher weiter zu überliefern. Blofsen Qorânhandschriften zu folgen, war nicht erlaubt, da

---

1) Ibn Aljazarî 14r, 27v.
2) Abû Šâma. H. Ch. nr. 10386.
3) H. Ch. nr. 10387.

diese oft von ungebildeten Schreibern herrührten; vielmehr mufsten die Regeln solcher Bücher dazu dienen, den Text selbst bei genauen Abschriften rein zu halten; und dieser eigenthümlichen Fortpflanzung der Lesarten haben wir es zu verdanken, dafs die handschriftlichen Texte nicht so verdorben wurden, wie es sonst bei häufig abgeschriebenen Büchern zu geschehen pflegt.

Neben den eigentlichen Lesarten ist noch eine andere Verschiedenheit zu betrachten. Da die ältesten Handschriften die Verse nicht von einander sondern, und da man oft zweifeln konnte, ob an dieser oder jener Stelle ein Versende sei oder nicht, zumal da man beim Lesen das Versende nicht immer hervorhob, wenn kein Sinnesabschnitt mit demselben zusammenfiel, so war es kaum zu vermeiden, dafs sich verschiedene Weisen der Versabtheilung bildeten, die freilich im Ganzen und Grofsen nicht bedeutend von einander abweichen konnten. Wir wissen zwar, dafs es dieser Weisen noch mehr gab [1]), doch haben besonders sechs grofses Ansehen bekommen, nämlich: 1) die ältere medînische; 2) die spätere medînische, welche dem Ismâ'îl b. Yaḥyâ b. Abî Kaṯîr beigelegt wird; 3) die kûfanische; 4) die baṣrische; 5) die damaskische; 6) die mekkanische.

Langsam schritt die Schrift fort auf dem Wege von der grofsen, oben geschilderten, Rohheit bis zu einer bedeutenden Ausbildung, welche alle Feinheiten der verschiedenen Lesarten auszudrücken suchte. Die Schriftgeschichte welche sowohl an und für sich, als auch wegen ihres engen Zusammenhanges mit der arabischen Grammatik [2]) sehr

---

[1]) Siehe unten. Im cod. Wetzst. 154, welcher mehrere qorânische Abhandlungen enthält, heifst es, es gebe drei damaskische und vier medînische Arten, die Verse abzutheilen.

[2]) Natürlich würde der folgende Abschnitt vollständiger werden, wenn bis jetzt mehr für die Geschichte der arabischen Sprachwissenschaft von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer vollständigen Ausbildung zu Albaṣra und Alkûfa geschehen wäre. So lange aber

wichtig ist, lernen wir theils aus den Angaben arabischer Schriftsteller, theils aus den noch vorhandenen alten Handschriften kennen. Was letztere betrifft, so habe ich folgende echt kûfische Manuskripte genauer geprüft, gröfstentheils sogar von Anfang bis zu Ende durchgenommen.

1) Alle brauchbaren Facsimile's in gedruckten Werken; dazu einige handschriftliche von Adler's Hand auf der Berliner Bibliothek.

2) Alle kûfischen Handschriften der Gothaer Bibliothek, nämlich cod. 1 a, cod. 1 b nr. 1—36 (36 Bruchstücke von verschiedenem Umfange).

3) Die kûfischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin: cod. Berol. or. Quart. 375 (ein Dreifsigstel des Qorâns), cod. Berol. or. Fol. 379 (mehrere Bruchstücke verschiedener Gröfse), cod. Berol. or. Quart. 372 und 376 (sehr grofse Stücke des Qorâns).

4) Die Wetzsteinische Privatsammlung kûfischer Handschriften: etwa vierzig, zum Theil sehr umfangreiche Bruchstücke [1]).

Bei der Untersuchung ergiebt sich aber sofort eine grofse Schwierigkeit. Wir haben nämlich fast gar keine sicheren Merkmale für die genauere Zeitbestimmung kûfischer Handschriften. Freilich hat man allerlei Kriterien aufgestellt und darnach das Alter jeder kûfischen Handschrift bis auf ein halbes Jahrhundert bestimmt; aber diese Kriterien sind ganz willkührlich und daher die darauf gebau-

---

Sîbawaih und die wenigen sonst aus jener Blüthezeit der arabischen Wissenschaft erhaltenen Grammatiker nicht herausgegeben sind, läfst sich hier Nichts thun; Ausgaben späterer Grammatiker können uns nur so lange Etwas helfen, als wir jene nicht in unseren Händen haben.

[1]) Die von mir benutzten nur halb kûfischen Handschriften werde ich unten aufführen; doch ist zu bemerken, dafs im cod. Goth. 1 b, im cod. Berol. or. Fol. 379 und besonders in der Wetzsteinschen Privatsammlung mehrere Bruchstücke sind, welche spätere Schriftgattungen haben.

ten Schlüsse nichtig. So geht es unter andern z. B. dem prachtvollen Werk Silvestre's »Paléographie universelle«, welches noch dazu fast alle arabischen Schriftarten, von denen es Proben anführt, viel zu früh ansetzt. Vielleicht wird dereinst eine genauere Vergleichung sehr vieler kûfischer Handschriften oder die Auffindung datierter Exemplare hier genauere Bestimmungen möglich machen; für jetzt aber wage ich wenigstens nicht, aus der doch nicht geringen Zahl der von mir untersuchten Exemplare (die jedenfalls zahlreicher sind, als die, aus welchen man jene Kriterien abgezogen hat) feste Grundzüge für die Zeitbestimmung aufzustellen.

Es fehlt uns, soweit wir wissen, jedes sichere äufsere Zeugnifs über das Alter einer kûfischen Handschrift.

Denn die kleine kûfische Handschrift zu Paris, aus welcher Silvestre ein Facsimile giebt, kann nicht, wie behauptet wird, ein Geschenk des Hârûn Arraśîd an Karl den Grofsen sein; um andere Gründe zu verschweigen, ist schon der Umstand, dafs in jener Zeit ein Chalif einen Qorân an einen Ungläubigen geschenkt haben soll, ganz unglaublich.

Auf keinen Fall ist die berlinische Handschrift ms. or. 375, wie man zu Damaskus behauptete, aus der Zeit des 'Abd-almalik b. Marwân [1]), wie wir unten an vielen Einzelheiten zeigen werden.

Aus der Vergleichung der kûfischen Münzen und Inschriften, sowie aus andern Momenten der Schriftgeschichte, ergiebt sich, dafs die kûfische Schrift von der Zeit Muḥammed's [2]) bis in's vierte Jahrhundert sich rein erhält, aber

[1]) Zu Damaskus sagte man, dafs diese Handschrift, deren Beschädigung nach der Aussage eines Sachverständigen wirklich vom Feuer herrührt, aus dem Brande der damaskischen Hauptmoschee gerettet sei.

[2]) Der oben angeführte Brief Muḥammed's an den Statthalter von Aegypten und die einzelnen arabischen Worte auf Pehlewimün-

von da an ausartet und seit dem Jahre 400 nicht leicht mehr in ihrer guten alten Gestalt erscheint. Denn, während es schon im ersten Jahrhundert eine andere, mehr zum täglichen Gebrauch bestimmte, freilich in allen Grundzügen mit der kûfischen übereinstimmende Kursive gab, welche auf einer Urkunde des zweiten Jahrhunderts [1]) schon fast ganz unserm Nashî gleicht, ward die kûfische Schrift als Unciale zum Gebrauch beim Qorân und bei öffentlichen Denkmälern künstlich erhalten, so dafs es kein Wunder ist, wenn sie endlich, ihrer natürlichen Grundlagen beraubt, der Willkühr und dem schlechten Geschmack der Schreiber unterlag. Rein kûfische Handschriften dürfen wir daher nicht nach dem Jahre 400 setzen. Aber innerhalb dieser drei bis vier Jahrhunderte ist ein Fortschritt der Schrift schwer zu finden. Wahrscheinlich dürfen wir aber annehmen, dafs solche Buchstaben, denen man es ansieht, dafs sie nicht absichtlich, *sondern aus Unbeholfenheit und Mangel* an kalligraphischem Sinn so dick und roh sind, wie sie in dem cod. Goth. 1 a (vgl. das Facsimile im Möller's paläographischen Beiträgen tab. 14) [2]) und im cod. Berol. or. Fol. 379 fol. 1 bis 4 erscheinen, sehr alt sind: freilich ist die Schrift der letzteren Handschrift mehr rund und nach rechts gewandt, aber diesen Umstand erkläre ich lieber daher, dafs in der frühern Zeit die Rechtwinkligkeit in der kûfischen Schrift noch nicht so festgesetzt war, als später, wo man alle Berührung mit der Kursive abbrach [3]). Dazu kommt, dafs der

zen des ersten Jahrhunderts zeigen schon ganz den Charakter der spätern kûfischen Denkmäler.

[1]) Vom Jahre 133. Vergl. Silvestre a. a. O.

[2]) Nicht ein einziges Facsimile reicht freilich aus, ein vollkommenes Bild von der Beschaffenheit der Schriften in den Originalen zu geben; für die besten von allen möchte ich, obgleich ich die Originale nicht gesehen habe, die in Silvestre's paléographie universelle erklären.

[3]) Hängt dies vielleicht damit zusammen, dafs die Buchstaben auf den Umaiyadenmünzen runder sind, als auf denen der 'Abbâsi-

Mangel aller feinern Bezeichnungen (siehe unten) uud alles Schmuckes auf ein frühes Zeitalter hinweist, während doch schon aus der Gröfse der Buchstaben und des Formats klar wird, dafs der Schreiber seine Sache so gut machte, wie er konnte. In den übrigen echt kûfischen Bruchstücken finden sich nur wenige wahre Unterschiede der Schrift. Sehr viele weisen die Form auf, welche am schönsten im cod. Goth. 1 b nr. 26 (vergl. das Facsimile in Kopp's Bilder und Schriften der Vorzeit II), cod. Berol. or. Fol. 379, 19, cod. Wetzst. N. S. nr. 4 u. s. w. erscheint; ein Hauptkennzeichen dieser zum Theil sehr grofs und prächtig geschriebenen Handschriften ist die nach unten weit rund ausgeschweifte Gestalt des ا, welche sonst nur eine leichte Biegung hat. Bisweilen erscheint nun in diesen schon für das gradlinige End-Nûn ein rundes, und für die kleine gerade Verlängerung am End-Mîm ein dünner Strich nach unten, ähnlich wie in der spätern Schrift [1]).

Ein anderes Kriterium ist die Orthographie; eine ganz von der oben beschriebenen abweichende Schreibweise, welche sich mehr den gewöhnlichen Regeln anschliefst, können wir als sicheres Zeichen ansehen, daft die betreffende Handschrift nicht aus der ältesten Zeit ist. Ein Hauptgrund, der gegen das hohe Alter jenes damaskischen Qorâns spricht, ist gerade, dafs derselbe alle ا hat, sogar bei solchen Wörtern, bei denen Einige gar kein langes â sprechen [2]). Aber darum darf man noch nicht jede Handschrift,

---

den? Zu bemerken ist ferner, dafs das von einer späteren Hand in jene Handschrift Geschriebene ganz die gewöhnliche Eckigkeit zeigt.

[1]) م findet sich so mitunter in der erwähnten Handschrift aus Damaskus, deren Alter schon dadurch herabgesetzt wird.

[2]) So steht z. B. Sur. 1, 3 مالك, obgleich Manche مَلِك mit kurzem a lesen. — Im zweiten Jahrhundert ward das ا noch sogar im gewöhnlichen Leben, wo es doch auf Deutlichkeit besonders ankam, noch sehr oft ausgelassen, und so finden wir in dem oben erwähnten Nasḫî-Denkmal vom Jahre 133 انسلخ, كتب für انسلاخ, كتاب.

welche sich der vorgeschriebenen Orthographie mehr nähert, für uralt halten; denn in diesen Dingen wurde die alte Weise vielfach künstlich aufbewahrt oder wiederhergestellt.

Im Ganzen dürfen wir auch wol behaupten, dafs solche Handschriften, die mit grofser Pracht geschrieben und mit Gold verziert sind, schon einer Zeit angehören, in welcher die äufserliche Verehrung des Qorâns mit einem prächtigen Kultus verbunden war, dafs sie also schwerlich aus der Zeit der Umaiyaden sind. Zu diesen prächtigen Qorânen gehört auch der genannte aus Damaskus.

Einige andere Dinge, die uns bei der Zeitbestimmung dieser Handschriften behülflich sind, wie die Behandlung der Verseintheilung, der Ueberschriften, der orthographischen Zeichen u. s. w., werden wir weiter unten im Einzelnen besprechen.

Die Araber führten nämlich nach und nach verschiedene Zeichen ein, um die Schrift deutlicher zu machen. Leider sind aber die Nachrichten über den Ursprung dieser Zeichen sehr dürftig und ungenau [1]). Schon der Umstand ist sehr unangenehm, dafs in den Ueberlieferungen über diese Dinge die diakritischen Punkte von den Vokalen nicht gesondert werden, indem beide النُّقَط »die Punkte« genannt werden [2]). Dazu kommt, dafs sich die Angaben über die erste Einführung dieser Punkte widersprechen. Denn einmal heifst es [3]): أَسْنَدَ الزُّبَيْدِىّ فى كتاب الطبقات الى المبرّد انّ اوّل من نَقَّطَ المصحفَ ابو الأَسْوَد الدُّؤَلِىّ

[1]) Freilich sind wir über die Entstehung der arabischen Lesezeichen immer noch weit genauer unterrichtet, als über die der syrischen und hebräischen.

[2]) شكل bezeichnet ursprünglich nicht die alten Vokalpunkte, sondern die Linien (eigentlich Figuren), wodurch man später die Vokale ausdrückte. In den spätern Schriften wird es freilich auch von den ältesten Vokalzeichen gebraucht.

[3]) Ibn ʿAṭîya und Alqurṭubî 24r.

Dafs Abû'l'aswad Ẓâlim b. 'Amr Addualî[1]), ein Dichter[2]) und einer der berühmtesten تابعون[3]), dies gethan oder wenigstens die Vokalzeichen erfunden habe, finden wir auch sonst überliefert[4]). Andere jedoch, unter denen wir den Ibn Qutaiba S. 222[5]) hervorheben müssen, sagen nur, dafs er die Grammatik erfunden oder den ersten Grund zu den arabischen Sprachregeln gelegt habe (وضع العربيّة). Die gewöhnliche Ueberlieferung ist aber die, dafs Alḥajjâj b. Yûsuf als Statthalter beider 'Irâq (75—95) unter dem Chalifat des 'Abd-almalik b. Marwân († 86) die Punktierung des Qorâns durch Yaḥyâ b. Ya'mar († 129) und Alḥasan (Albaṣrî † 110)[6]) habe besorgen lassen. Da dies in der im Jahre 83 gegründeten Stadt Wâsiṭ geschehen sein soll[7]), so müfste die Einführung dieser Zeichen in die Jahre 83 bis 86 fallen. So soll Ibn Śîrîn († 110) einen von der Hand des Yaḥyâ b. Ya'mar punktierten Qorân besessen haben[8]). Ein dritter Bericht läfst endlich die Punkte oder,

---

[1]) Der Stamm, von dem dieser Name abgeleitet ist, heifst ohne Zweifel Duil (vergl. Ibn Qutaiba 32, nach welchem dies das einzige Beispiel eines Nomens von der Form فُعِل ist); die Nisba davon ist also دُؤَلِىّ — wofür oft دُئَلِى geschrieben wird — oder دُوَلِى, wie von نَمَرِىّ نَمِر, von تَغْلَبِىّ تَغْلِب gebildet wird. Vergl. Aḏḏahabî (cod. Lugd. 325); Lubb Allubâb s. v. u. s. w.

[2]) Sein Dîwân befindet sich in Leipzig.

[3]) Nach Ibn Ḫallikân nr. 312 starb er im Jahre 69 oder um das Jahr 100. Ibn Qutaiba giebt sein Todesjahr nicht an, sagt aber, jene Erfindung falle in die Zeit, wo Ziyâd b. Abî Sufyân Statthalter der beiden 'Irâq war (50—53).

[4]) Not et Extr. 8, 307 nach Addânî's († 444) كتاب النقط; Itq. 869 (sehr verworren).

[5]) Vergl. noch Aġânî s. v. ظالم بن عمرو, wo, wie bei Ibn Ḫallikân und sonst, allerlei Fabeln über die Veranlassung seiner grammatischen Erfindungen erzählt werden.

[6]) Alḥasan fehlt Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 431. Itq. 869.

[7]) Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 24r. Not. et Extr. 8, 307. Itq. a. a. O.

[8]) Ibn 'Aṭîya. Alqurṭubî 24r. Not. et Extr. 8, 308.

wie Andere genauer sagen, die diakritischen Punkte durch Nasr b. ʿÂṣim Allaiṯî einführen, der deshalb mit einem Wortspiel den Beinamen نصر الحروف »Hülfe der Buchstaben« erhalten haben soll [1]).

Bei der Untersuchung dieser verschiedenen Angaben müssen wir berücksichtigen, dafs nach Ibn Ḫallikân nr. 807 Yaḥyâ b. Yaʿmar die Grammatik von Abû'laswad Adduali gelernt hatte, und dafs nach Ibn Qutaiba 222 ʿAṭâʾ und Yaḥyâ b. Yaʿmar diese von Abû'laswad gegründete Wissenschaft weiter ausbildeten. Wir können daher die Berichte über Abû'laswad und Yaḥyâ so vereinigen, dafs wir jenen als den Erfinder dieser Zeichen, diesen als denjenigen ansehen, welcher sie in den Qorân einführte. Oder sollen wir vielleicht annehmen, dafs jener die diakritischen Punkte, dieser die Vokalzeichen erfunden hat? Denn wenn wir auch für die Erzählung, nach welcher letztere später sind, als die diakritischen Punkte [2]), keine Auktorität haben, so ist es doch wahrscheinlich, dafs die diakritischen Punkte früher im Gebrauch waren, als die Vokalbezeichnung. Nicht nur findet sich schon auf einer unter ʿAbd-almalik geschlagenen Münze ein solcher Punkt bei dem Buchstaben ب, sondern auch aus dem Umstande, dafs diese, mit geringen Ausnahmen von ganz besonderer Art, einfach schwarz geschrieben werden, wie die eigentlichen Schriftzüge, während die Vokalzeichen immer eine andere Farbe haben, scheint sich ein früheres Alter jener zu ergeben [3]). Aber grofs kann der Zeitunterschied nicht sein. Alḥajjâj, dem persönlich am Qorân ebenso Wenig lag wie seinem Herrn,

[1]) Ibn ʿAṭiya. Ibn Ḫallikân nr. 148. Mém. de l'Acad. d. Inscr. L, 431. Itq. 869. Assûsâwî.

[2]) Ibn Ḫallikân nr. 148.

[3]) Dieser Unterschied war freilich dadurch leicht zu begründen, dafs man die diakritischen Punkte als Theile der Konsonanten, also gewissermaafsen nur als graphische Veränderungen der Schriftzüge betrachten konnte, während die Vokale ein ganz neues Element sind.

scheint diese neue Einrichtung aus politischen Gründen getroffen oder doch begünstigt zu haben; er sah in ihr wol ein Mittel, die Streitigkeiten der Qorânlehrer zu vermindern und den Einfluſs der Regierung auf ein ihr sonst fern stehendes Gebiet auszudehnen. Wir haben sie mit der unter 'Abd-almalik eingeführten neuen Einrichtung des früher in fremder Sprache geführten Kanzleiwesens [1]) und der Einführung rein arabischer Münzlegenden zusammenzuhalten. Daſs die diakritischen Punkte unter fremdem Einfluſs entstanden seien, wage ich nicht zu behaupten; eine solche Veränderung bildet sich leicht in den verschiedensten Schriftarten; auch sind wenigstens, soweit meine beschränkte Kenntniſs reicht, die diakritischen Punkte der Syrer (beim ܕ und ܪ) und Hebräer (beim שׁ und שׂ) immer von etwas anderer Gestalt, als die bei der ältern arabischen Schrift gebräuchlichen (ـ'' oder ـ= oder ▴ ▸). Aber die Vokalzeichen sind jedenfalls syrischen Ursprungs, wenn auch die Araber gar Nichts davon wissen. Alle semitische Vokalbezeichnung — abgesehen von der äthiopischen — geht, wie Ewald in einer seiner schönsten Abhandlungen [2]) gezeigt hat, von dem (ursprünglich bloſs relativen) Gegensatz des obern und untern Punkts aus, welcher symbolisch die Unterschiede der stärkeren Töne (o, a) von den feineren (i, e) ausdrückt. Die Araber nahmen diese von den Syrern erfundene [3]) und weiter ausgebildete Schreibweise an, fügten aber noch die Bezeichnung des mittleren Tones u durch einen in der Mitte stehenden Punkt hinzu [4]). Dabei nahmen sie selbst die Benennungen dieser Laute von den Fremden herüber und so kommt es, daſs die syrischen.

---

[1]) Weil, Gesch. der Chalifen I, 484.

[2]) Abhandlungen zur orient. und bibl. Literatur 64 ff. Vergl. Lehrbuch der Hebr. Sprache § 88.

[3]) Ewald, Lehrb. § 87.

[4]) Hängt hiermit vielleicht zusammen, daſs u bei den Hebräern im Gegensatz zu o (וֹ) durch den mittleren Punkt וּ bezeichnet wird?

hebräischen und arabischen Vokalnamen zu einander stimmen. So haben wir:

ـَ فَتْحَة פתח ܦܬܳܚܳܐ Oeffnung (des Mundes).

ـُ ضَمَّة קבוץ, קמץ ܚܒܳܨܳܐ Sammlung, Zusammendrückung.

ـِ كَسْرَة חרק, שבר, צרי Bruch; syrisch etwas anders ܥܨܳܨܳܐ Zusammenpressung[1]).

Das Tanwîn ward einfach durch Verdoppelung dieser Punkte ausgedrückt, also ـً an, ـٌ un, ـٍ in. Wer aber diese Bezeichnung der Vokale von den Syrern angenommen hat, ob es etwa Abû'l'aswad selbst war, ob die Bezeichnung des Tanwîns so alt ist, wie die der einfachen Vokale, das sind Fragen, die wir nach den uns vorliegenden Quellen nicht sicher beantworten können.

Dafs sowohl die Vokal-, als auch die diakritischen Punkte schon am Ende des ersten Jahrhunderts bestanden, wird durch mehrere Traditionen bezeugt, welche die billigenden oder verwerfenden Urtheile angesehener Lehrer über ihren Gebrauch anführen. Manche stritten nämlich dagegen, dafs man diese Neuerungen, besonders die Vokalpunkte, bei dem heiligen Buch gebrauchte; während Andere, wie Allaiṯ b. Sa'd[2]) († 165 oder 175), Rabî'a b. 'Abd-arraḥmân († 130 oder 133 oder 136)[3]), dies gebil-

---

[1]) Die andern Namen نصب, رفع und خفض, von denen die beiden letzteren den syrischen Namen ܪܒܳܨܳܐ (ô) und ܪܒܳܨܳܐ (e) ähnlich sind, werden gemeinlich nur für die Endvokale des I'râb gebraucht, stehen jedoch bei älteren Schriftstellern oft auch für inlautende Vokale, ganz wie Fatḥa u. s. w. — Wir brauchen kaum zu bemerken, dafs die Geschichte, der Erfinder dieser Zeichen habe einem Menschen den Qorân diktiert und ihm befohlen, wenn er seinen Mund öffnete, sollte er einen obern Punkt setzen u. s. w., eine müfsige Erfindung ist.

[2]) Mém. de l'Acad. d. Inscr. L, 343.

[3]) Ebend. Itq. 869.

ligt haben sollen. Mâlik († 178 oder 179) verbot die Anwendung dieser und anderer Zeichen bei den Haupthandschriften (الامّهات المصاحف), welche für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt waren [1]), erlaubte sie aber bei den kleinen, zum Gebrauch der Jugend in den Schulen geschriebenen [2]). So können also auch verhältnifsmäfsig späte kûfische Handschriften ohne solche Lesezeichen sein, welche erst weit später durch die immer mehr schwindende Bekanntschaft der alten Sprache unumgänglich nothwendig wurden. Die Anwesenheit von Vokalzeichen, die immer bunt, und zwar meistens roth, sind, kann uns sehr selten als Zeichen für die Zeitbestimmung dienen, da wir fast nie sicher wissen können, ob diese mit der Grundschrift gleichzeitig sind, ja oft können wir aus sichern Anzeichen schliefsen, dafs sie erst von späterer Hand hinzugefügt wurden. Wer will uns nun sagen, wie lange Zeit zwischen der ersten Schrift und der Hinzufügung der Vokale verflossen sei? Dasselbe gilt von allen andern mit bunten Farben geschriebenen orthographischen Zeichen, so dafs die aus solchen Zeichen von einigen Gelehrten gezogenen Kriterien für die Zeitbestimmung in Nichts zusammenfallen.

Etwas anders verhält es sich freilich mit den diakritischen Punkten. Denn da diese mit derselben Farbe geschrieben werden, wie die Buchstaben, so kann man eher unterscheiden, ob sie der ersten oder einer spätern Hand angehören, wenngleich mitunter auch diese Unterscheidung nicht leicht ist, da bei den feinen Linien die Dinte oft anders aussieht, als bei den dicken Buchstabenzügen. Sehr oft erkennen wir aber deutlich, dafs die diakritischen Punkte erst später hinzugefügt sind; sehr oft hat auch die erste Hand nur einzelne gesetzt, während eine spätere viele andere dazu gethan hat, die dann gewöhnlich nicht die alte

[1]) So enthalten ja auch die grofsen Synagogenrollen der Juden blofs die Konsonantenschrift.

[2]) Alqurṭubî 24r. Itq. 870 u. s. w.

Form haben, sondern, wie beim Nasḫî, mehr wirklichen Punkten gleichen. Wo sich aber bunte diakritische Punkte finden, die dann immer sehr lang gezogen sind und fast nur zum Ausdruck von Varianten dienen [1]), da ist immer eine spätere Hand anzunehmen. Uebrigens sind nicht alle diakritischen Punkte zugleich eingeführt. Zuerst bezeichnete man mit einem solchen das ب [2]), dann ت und ث, darauf endlich die andern, und zwar wahrscheinlich zuletzt ض ظ ق [3]); am allerletzten erhielt endlich ة sein Unterscheidungszeichen, welches es fast nie in kûfischer Schrift besitzt [4]) und oft noch in sonst sehr genau geschriebenen Nasḫîhandschriften des 6ten Jahrhunderts entbehrt. Aber dennoch können diese Zeichen — mit Ausnahme der Punkte des ة — schon alle recht gut in der ersten Hälfte des 2ten Jahrhunderts in Gebrauch gekommen sein. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir schon in den anscheinend ältesten Bruchstücken viele diakritische Zeichen erster Hand bemerken, und es wäre dagegen lächerlich, wenn wir den Mangel derselben, der von der Willkühr [5])

---

[1]) Viele grüne diakritische Punkte finden sich im cod. Goth. 1b nr. 6, nr. 30; rothe ebend. nr. 7 u. s. w. Bisweilen werden diese bunten überflüssig zu ältern schwarzen hinzugefügt, z. B. wird in nr. 7 das erste ت in تتّقوا (Sur. 3, 96) sowohl roth als schwarz bezeichnet.

[2]) Alqurṭubî 24 v. Mémoires de l'Academie des Inscriptions L, 429.

[3]) In der Unterscheidung von ق und ف finden sich verschiedene Abweichungen neben der gewöhnlichen Weise: 1) die magribinische Schreibweise ق und ڢ; 2) gerade umgekehrt ق und ف (im cod. Goth 1 b nr. 25, cod. Wetzst. N. S. nr. 1, nr. 36, nr. 37; vergl. Zeitschr. d. D. M. G. VIII, 386); 3) ق und ف (ohne Punkt. Cod. Berol. or. Fol. 389, 1—4). In der zuletzt genannten Handschrift unterscheidet sich auch ى durch regelmäfsigen Mangel der Punkte.

[4]) Es findet sich im cod. Goth. 1b nr. 15, cod. Berol. or. Quart 376.

[5]) Die blofse Willkühr spielt beim Setzen und Weglassen dieser Zeichen eine gröfsere Rolle, als bei den Vokalen. Oft fehlen

oder dem Aberglauben des Schreibers herrührt, für ein sicheres Zeichen hohen Alters halten wollten; denn dann würden manche Handschriften, die sicher zu den jüngern kûfischen gehören, für älter zu halten sein, als die ältesten. Uebrigens haben sehr wenige dieser Handschriften sämmtliche diakritischen Punkte, wol in keiner sind sie alle von der ersten Hand.

Dafs die Vokale später hinzugesetzt sind, erkennen wir bei einigen mit Sicherheit daran, dafs sie dieselbe Farbe haben, wie die bunten, besonders zum Ausdruck von Varianten dienenden, diakritischen Punkte, welche sicher nicht von erster Hand sind [1]. Die gewöhnliche Farbe der Vokale ist die rothe; sehr oft werden jedoch, gegen die Vorschriften der Qorânlehrer [2], durch grüne, blaue, gelbe und andere Vokale abweichende Lesarten angedeutet; oft dienen aber diese andern Vokale nur zur Ergänzung der rothen [3]. Mitunter finden sich so neben den rothen auch grüne und gelbe diakritische Punkte, die zu den Vokalen stimmen und derselben Hand zuzuschreiben sind [4]. In allen diesen Fällen können wir annehmen, dafs entweder alle Vokale oder doch die nicht rothen von späterer Hand sind. Ueberhaupt kann ich nicht leugnen, dafs mir die Vokalzeichen später recht üblich geworden zu sein scheinen, als

---

jene, wo man sie kaum entbehren kann, stehen aber an Stellen, wo nicht leicht Jemand falsch lesen würde.

[1]) Dies geschieht z. B. im cod. Berol. or. Fol. 379, nr. 11—16, wo die rothen diakritischen Punkte, die von derselben Hand sind, wie die Vokale, zuweilen mit den ursprünglichen schwarzen Punkten in Widerstreit stehen

[2]) Muqniʿ (Not. et Extr. 8, 308). Itq. 870. Aššûšâwî III.

[3]) Wie wenn z. B. im cod. Goth. 1 b, nr. 8 in جُكْم (Sur. 5, 1) das ُ grün ist, während doch von keiner abweichenden Lesart die Rede sein kann.

[4]) Z. B. cod. Wetzst. N. S. nr. 9 und nr. 20.

die diakritischen Punkte, und dafs auch wol die rothen Vokale in den meisten Handschriften nicht vom ersten Schreiber herrühren mögen.

Wir können also aus der Anwesenheit der Vokale gar nichts Sicheres über das Zeitalter der Handschrift schliefsen, aus dem Vorhandensein von diakritischen Punkten erster Hand höchstens so Viel, dafs die Handschrift nicht aus dem ersten Jahrhundert stammt; das könnten wir freilich von vornherein annehmen, denn es ist sehr ungewifs, ob irgend eine unserer kûfischen Handschriften dem ersten Jahrhundert angehört.

Aehnlich ist es mit den übrigen orthographischen Zeichen, welche stets bunt sind. Wir können mitunter erkennen, dafs sie von derselben Hand sind, wie die Vokale; meistens haben sie aber andere Farbe, als diese. Ein festes, entschieden von einer Hand ausgehendes, System in der genauen Setzung der Vokale und andern Lesezeichen findet sich sehr selten, wie in dem schönen cod. Wetzst. N. S. nr. 5 [1]), in dem dasselbe aber schwerlich dem ersten Schreiber beizulegen ist.

Ueber die Erfindung dieser Zeichen ist uns nichts Gewisses bekannt. Denn die Nachricht, dafs Alhalîl († um 170) zuerst das Hamz und Taśdîd durch Zeichen ausgedrückt habe [2]), bezieht sich wahrscheinlich nur auf die neueren

---

[1]) Da dieser das ڧ und ٯ nach magribinischer Weise unterscheidet und zugleich das Taśdîd nach der im Westen gebräuchlichen Art ausdrückt, so müssen wir diese Handschrift dem Magrib zuweisen. Dazu stimmen auch einige andere Punkte seines Systems.

[2]) Not. et Extr. 8, 308. Aśśûśâwî II. Itq. 869. An der zuerst citierten Stelle heifst es, Ibn 'Omar habe diese Erfindung nicht gebilligt, aber für ابن عمر ist wahrscheinlich ابو عمرو († 154) zu lesen.

Gestalten derselben ـءـ [1]) ـّـ [2]), nicht auf die ältern, wie sie unten angegeben werden. Zu diesem Schlusse berechtigt uns die Angabe, daſs die auf einem ähnlichen Princip beruhenden spätern Vokalzeichen, die von den Vokalbuchstaben ا, ى, و hergeleitet sind, von ihm eingeführt seien [3]). Diese neuern Vokale habe ich in kûfischen Handschriften nicht gefunden, auſser im cod. Berol. or. Quart. 372, wo sie später durchgängig zu den alten hinzugeschrieben sind und oft zum Ausdruck von Varianten dienen.

Hamza wird sehr gewöhnlich durch eine Verdoppelung des Vokalpunkts dargestellt, z. B. القرآن, المومنين,

[1]) Diese Gestalt ist aus der des Buchstaben ع entstanden, mit dem Hamz am meisten Aehnlichkeit hat, und welcher zur deutlichern Bezeichnung desselben von den Grammatikern oft substituiert wird, z. B. كموعودة موءودة. ع hat in der älteren kûfischen Schrift am Schlusse, wenn es nicht annektiert ist, wirklich zuweilen die Gestalt eines ء mit gerade nach hinten gehendem kurzem Schweif, und ferner hat auch das dem ع zur genaueren Unterscheidung desselben von غ untergeschriebene kleine ع in ältern Nashîhandschriften oft ganz die Gestalt des ء. Die neuerdings aufgestellte Ansicht, das ء sei aus einem ى entstanden, ist durchaus unrichtig.

[2]) ـّـ ist ein ش, d. h. eine Abkürzung aus شدّة, dem technischen Namen dieser Verdoppelung.

[3]) Mém. de l'Acad. d. Inscr. L, 430. Itq. 871. Assûsâwî II. Beim ـُـ ist der Ursprung noch deutlich, beim ـَـ läſst er sich erkennen, beim ـِـ ist die Gestalt ein wenig nach der des ـَـ verändert; man muſs sich aber als die Konsonantengestalt, aus der sie hervorging, die lang nach rechts gezogene, nicht gewundene, denken, welche im Kûfî häufig ist. Diese Vokalbezeichnung ward nöthig, als man in der gewöhnlichen Schrift die diakritischen Punkte immer wie wahre Punkte zu schreiben begann und daher den Unterschied sonst nicht hätte ausdrücken können, da man keine verschiedene Farben gebrauchte. Unsere Ansicht, daſs Alhâlîl die neueren Gestalten des ـّـ und ـءـ eingeführt habe, wird noch dadurch unterstützt, daſs man ihm auch die Erfindung des Raum und Ismâm beilegt, welche doch nie in kûfischen Handschriften bezeichnet werden.

eine Weise, die schon recht alt sein kann, oder durch einen etwas dickern gelben (z. B. cod. Wetzst. N. S. nr. 5, tab. Adler 1a., b. u. s. w.) oder grünen Punkt (häufig). Dieser drückt zugleich durch seine Stellung je oben, in der Mitte oder unten den Vokal a, u, i aus. Diese Punkte sind aber gewiſs oft später, als die Vokale hinzugesetzt [1]).

Taśdîd wird meistens gar nicht bezeichnet. Selten steht die ältere Form ◡ ⌒ roth (cod. Wetzst. N. S. nr. 5, cod. Goth. 1b nr. 31) oder grün (ebend. nr. 25), welche in der letztgenannten Handschrift und im cod. Wetzst. N. S. nr. 5 nach afrikanischer Weise beim i unter der Linie steht; der Vokal selbst wird dabei ausgelassen oder auch hinzugesetzt. Etwas häufiger noch ist das gewöhnliche Zeichen ـّ roth (tab. Adler I, c.; cod. Goth. 1b nr. 16), gelb (ebend. nr. 1, nr. 31), grün (ebend. nr. 6, nr. 30). Daſs dieses Zeichen aber erst spät hinzugesetzt ist, sehen wir deutlich beim cod. Goth. 1b 30, in dem das grüne ـّ von derselben Hand gesetzt ist, wie die grünen diakritischen Punkte und hinzugesetzten ا, sowie beim cod. Goth. 1b nr. 31, wo sich ein gelbes ـّ neben der ältern Form findet [2]).

Sukûn wird in kûfischen Qorânen sehr selten ausgedrückt. Die ältere Form scheint ـ̂ zu sein, welche wir gelb zur Angabe von Varianten im cod. Goth. 1b nr. 31 finden z. B. انْى, wo der rothe Punkt اَنَّى, das gelbe Zeichen اِنِّى bedeutet (Sur. 37, 101). Dann findet sich im cod. Wetzst. N. S. nr. 5 ein rother Strich ـ als Zeichen des Sukûns, und im cod. Goth. 1b nr. 7 das bekannte Nullenzeichen ـْ (grün), welches von der Hand, welche die spä-

[1]) In dem cod. Wetzst. N. S. nr. 27, welcher manches Eigenthümliche hat, wird Hamz durch einen kleinen grünen Strich ausgedrückt, welcher zugleich den Vokal andeutet.

[2]) Im cod. Wetzst. N. S. nr. 27 wird ـّ durch den bloſsen Vokalpunkt angedeutet, der dann aber gelb ist.

tern Vokale hinzuschrieb (siehe oben), auch durchgehends im cod. Berol. or. Quart. 372, sogar bei ٱ, ىٰ, ٗو, gesetzt ist.

Im cod. Goth. 1b nr. 31 wird ˆ auch gewissermaafsen als Tilgungszeichen über Vokale gesetzt, z. B. in بكم (Sûra 38, 60) drückt بكمُ bikumû aus, wofür das Aenderungszeichen bikum lesen will. Als eigentliches Tilgungszeichen tritt im cod. Wetzst. N. S. nr. 5 eine gelbe Null auf, z. B. über dem و in اولئك.

Waṣl wird nicht selten durch einen, meistens rothen, Strich [1]) vor oder hinter dem ا dargestellt, dessen Stellung gewöhnlich ohne Rücksicht auf den Vokal ist, zuweilen jedoch nach demselben wechselt; so bedeutet im cod. Goth. 1b nr. 16 وقالت اخرج (Sur. 12, 31) der obere rothe Strich die Lesart وقالتُ ٱخرج, der untere grüne dagegen وقالتِ ٱخرج.

Seltner ist, wie in den spätern maġribinischen Qorânen, die genauere Bezeichnung, nach welcher ein Punkt (blau im cod. N. S, nr. 5; gelb im cod. Goth. 1b nr. 31) den eigentlichen Vokal ausdrückt, welchen ا hätte, wenn es im Anfang stände, der rothe Strich sich aber nach dem wirklichen Vokal richtet [2]).

Das Waṣl wird im cod. Berol. or. Fol. 379, 17f. auch zum Ausdruck des erweichten ruhenden Hamz gebraucht, z. B. bei يانك deutet ein grüner Punkt über dem ي die Lesart يأتك ya'tika an, ein rother Strich aber vor demselben die Erweichung yâtika.

---

[1]) Der Strich deutet symbolisch die Verbindung an; das spätere Zeichen ـ ist das ganze Wort صلة (صِلَة), wie man im älteren Nasḫî (besonders im Ṯulṯ) noch oft deutlich sieht.

[2]) Z. B. يوفيهم الله mit blauem Punkt oben am ا, weil es eigentlich أَللّٰه heifst, und mit rothem Strich vor dem ا auf mittlerer Höhe weil يوفيهمُ الله gelesen werden soll.

Die Assimilierung wird nicht ausgedrückt; nur im cod. Berol. or. Fol. 379, 17f. dient eine grüne Linie in قد—جا, قد—جئتم und im cod. Goth. 1b nr. 15 eine doppelte grüne in وأ-ذ—تاذن, zur Andeutung derselben.

Madd scheint im cod. Goth. 1b nr. 31 durch eine gelbe Linie im نبا ausgedrückt zu sein, nämlich نبيا, während das rothe Taśdîd die gewöhnlichere Form نبيا bezeichnet. Die spätere Gestalt ~ [1]) ist nur im cod. Berol. or. Quart. 372 von der Hand hinzugefügt, welche die neuern Vokal- und Sukûnzeichen setzte.

Als Tilgungszeichen für nicht ursprüngliche Buchstaben dient im cod. Berol. or. Quart. 375 ein gelber, im cod. Goth. 1b nr. 22 und 14 ein rother Strich durch den betreffenden Buchstaben. So steht in dem erstgenannten مالك, aber der Strich durch das ا bedeutet die Lesart مَلِك.

Den Gegensatz hierzu bilden Buchstaben, die zur Bezeichnung anderer Lesarten oder zur Verbesserung der Orthographie hinzugesetzt sind. So finden wir ein grünes ل hinzugefügt im cod. Goth. 1b nr. 31, um aus اليسع (Sur. 38, 48) اللّيسع zu machen [2]); ein grünes و deutet (Sur. 3, 127) ebend. nr. 7 die Lesart des andern ʿOṯmânischen Exemplars an. Vorzüglich häufig geschieht dies aber, um die ausgelassenen ا zu ersetzen, und zwar werden diese ا roth, gelb und grün gemacht. Schwerlich ist diese Schreibweise bei echt kûfischen Handschriften je von erster Hand [3]).

[1]) Aus den verschiedenen Formen dieses Zeichens in älteren Nasḫîhandschriften scheint hervorzugehen, dafs ~ nur das langgezogene Wort مد ist.

[2]) Man meinte wol, in اليسع sei ein ل ausgelassen, wie in اليل für اللّيل. Von derselben Hand ist ein gelbes ˆ (Sukûn) über das ى gesetzt.

[3]) Im cod. Wetzst. N. S. nr. 27 wird da, wo ein ا fehlt, ein grüner Vokalpunkt gesetzt.

Dagegen ist die Hinzufügung eines solchen ا bei ىٰـ sehr selten; sie findet sich im cod. Goth. 1b nr. 16 (röthlich), cod. Wetzst. N. S. nr. 5 (roth) z. B. اتيكم = اٰتٰكم [1]).

Es ist wahrscheinlich, daſs wenigstens alle bedeutenderen Stücke dieses Punktiersystems schon im zweiten Jahrhundert erfunden sind, da die feinen grammatischen Arbeiten dieser Zeit solcher Zeichen nicht gut entrathen konnten. Aber freilich ist es sehr fraglich, ob man sie damals schon in den Qorânen gebrauchte.

Nicht viel Mehr, als aus diesen Zeichen, bei denen wir nie sagen können, wann sie hinzugesetzt sind, läſst sich aus den Abtheilungen der Verse und Sûren schlieſsen. Die Sûren waren anfangs nur durch die Basmala von einander getrennt. Die Namen derselben sind erst spätern Ursprungs, wie man schon aus den in denselben herrschenden Verschiedenheiten schlieſsen kann [2]). Es hatten daher ʿOtmân's Exemplare keine andern Ueberschriften als die Basmala. So fehlt den oben als die ältesten bezeichneten Handschriften, wie auch einer andern, ähnlich geschriebenen, alterthümlichen Handschrift, cod. Wetzst. N. S. nr. 7, jede Betite-

[1]) Es ist bekannt, daſs aus diesem hinzugesetzten ا das perpendikuläre ـٰ in الرّحمٰن, حيوٰة, تقٰى u. s. w. hervorging.

[2]) Ich will nicht leugnen, daſs einige dieser Namen schon zu Muhammed's Zeit gebraucht wurden, aber die mit diesen Namen bezeichneten Sûren brauchen nicht immer genau mit den jetzigen, zum Theil aus ganz verschiedenartigen Stücken zusammengesetzten, identisch zu sein. Die Traditionen, in denen Muhammed selbst oder einer seiner Genossen die Sûren mit Namen nennen, sind verdächtig. Die eine groſse Ueberlieferung, in welcher der Lohn für das Lesen jeder einzelnen namentlich aufgeführten Sûra angegeben wird, erkannte ich schon bei der ersten Untersuchung als erdichtet; nun wissen die muslimischen Gelehrten auch genau, von wem sie untergeschoben ist (Alqurṭubî 29v f. Aljurjânî's Traktat vor der Ausgabe Attirmiḏî's S. 4. Itq. 833. H. Ch. s. v. اسرار التنزيل u. s. w.); dessenungeachtet führt Albaiḍâwî die betreffenden Theile der Tradition bei den einzelnen Sûren an.

lung der Sûren. Von diesen hat der cod. Berol. or. Fol. 379, 1—4 zwischen den einzelnen Sûren nur einen leeren Raum, den eine entschieden spätere, der gewöhnlichen eckigen Schrift näher stehende, Hand [1]) ausgefüllt hat, jedoch nicht mit einer Ueber-, sondern nach älterer Weise mit einer Unterschrift, nämlich: خاتمة لقمان ثلثون واربع ايات [2]). Diese Schreibweise war schon zu Mâlik's Zeit gebräuchlich, denn bei Alqurṭubî f. 24r. heifst es: وسئل [اى مالك] عن المصاحف ان يكتب فيها خواتيم السور فى كل سورة ما فيها من آية [3]). Mâlik wird an dieser Stelle über verschiedene die Qorânabschriften betreffende Dinge gefragt, aber nicht über die Ueberschriften, die zu seiner Zeit wol noch nicht geschrieben wurden.

In dem cod. cod. Goth. 1a., dem cod. Wetzst. N. S. nr. 7 und dem Facsimile in Niebuhr's Beschreibung von Arabien Tab. V und VI findet sich zwischen den Sûren nur ein breiter bunter Strich, der aus einer Art von Netz- oder Kettenwerk besteht. Diese Trennungslinie war schon in den allerältesten Zeiten gebräuchlich, wie folgende Stelle zeigt, die sich unmittelbar an die vorige schliefst: قال اشهب ثم اخرج الينا مصحفا لجده [4]) كتبه اذ كتب عثمان رضه المصاحف فراينا خواتمه من حبر [5]) على عمل السلسلة فى طول السطر »Aśhab

[1]) Wenn nicht die Gestalt der Buchstaben selbst für das spätere Alter derselben zeugte, so würde dies schon daraus hervorgehen, dafs ihre Verszählung nicht immer zu der ursprünglichen pafst, so dafs sie öfter das Abtheilungszeichen der zehn Verse versetzen mufste.

[2]) Wo es nicht besonders darauf ankommt, setze ich auch bei diesen Unter- und Ueberschriften die diakritischen Punkte hinzu. Fehlende Alifs bezeiche ich durch ـٰ.

[3]) Mit jeder Ueber- und Unterschrift einer Sûra ist die Angabe der Verszahl verbunden

[4]) Die Handschrift hat لحدّه.

[5]) Die Handschrift hat حبير.

sagte: darauf nahm er (Mâlik) uns eine Qorânschrift seines Grofsvaters heraus, welche er geschrieben hatte, als ʿOṯmân, dem Gott gnädig sei, die Handschriften schrieb [1]), und wir sahen darin die Schlufsbezeichnungen der Sûren von bunter Farbe, kettenförmig, eine ganze Reihe lang.«

Unterschriften finden sich noch im cod. Goth. 1b nr. 13 (هٰذه خٰتمة سورة يونس وهى ماية وتسع ايٰت, roth), im cod. Wetzst. N. S. nr. 36 (gelbbraun) und im cod. Berol. or. Fol. 379 nr. 11—16. Unterschriften aber ohne das Wort خاتمة hat auch — vielleicht von zweiter Hand — der ungemein roh und nachlässig geschriebene cod. Wetzst. N. S. nr. 44 (z. B. الانعام ماية وستون وتسع ايات, roth unter Sur. 6).

Die übrigen kûfischen Qorânstücke, in denen Sûrenanfänge vorkommen (denn sehr viele enthalten nur Bruchstücke, mitten aus einer Sûra herausgenommen), haben alle Ueberschriften, welche zum Theil reich mit Gold verziert oder doch mehr oder weniger geschmackvoll gefärbt sind [2]); freilich liegt auch hier mitunter der Verdacht nahe, dafs erst eine spätere Hand die Ueberschriften hineingesetzt hat. Sicher ist dies z. B. beim cod. Wetzst. N. S. nr. 1.

Die Namen der Sûren waren aber ursprünglich nicht kurzweg سورة لقمٰن, سورة البقرة u. s. w., sondern السورة التى تذكر فيها البقرة u. s. w. Für diese längern Namen, die sich noch in dem šîʿitischen Qorânkommentar (cod. Spr. 404) finden, dessen Verfasser, wie wir oben sahen, dem dritten Jahrhundert angehört, kamen schon früh die kürzern auf. Alḥajjâj soll *geboten haben, die längern zu gebrauchen, während* die Vertheidiger der Verkürzung sich auf Ibn Masʿûd beriefen [3]). Jedenfalls stritt man sich schon am Ende des

---

[1]) Diese Worte darf man natürlich nicht buchstäblich nehmen, jedenfalls war aber jene Handschrift sehr alt.

[2]) Im cod. Wetzst. N. S. nr. 32 sind die einzelnen zusammenhängenden Buchstabengruppen abwechselnd roth und grün geschrieben.

[3]) Muslim I, 751.

ersten oder am Anfang des zweiten Jahrhunderts über diese Formen der Sûrennamen [1]). Wir können also aus dem Gebrauch einer oder der andern Form noch nicht die ältere oder jüngere Zeit der Handschriften bestimmen. Dafs die längeren Namen noch später angewandt wurden, sehen wir aus dem cod. Berol. or. Quart. 376, der jedenfalls nach dem zweiten Jahrhundert geschrieben sein mufs, da wir unmöglich annehmen dürfen, dafs man schon früher so grobe Sprachfehler auf qorânischem Gebiet gemacht habe, wie wir hier finden. Er hat z. B. فاتحة [2]) سورة [3]) الله تذكر فيها الاعرف وهى مايتين [4]) وخمس ايات. Die kürzern Ueberschriften finden sich viel häufiger, auch in dem Damaskischen cod. Berol. or. Quart. 375.

Wenn wir uns auf die Ueberlieferung verlassen dürfen, so wurden diese Ueberschriften schon am Ende des ersten Jahrhunderts eingeführt. Denn verschiedene angeblich von Yaḥyâ b. Abî Katîr († wahrscheinlich bald nach 100), Abû'l'âliya († 90), Ibn Śîrîn († 110) und Annaḥa'î († 96) herrührende Traditionen erwähnen diese Ueberschriften; aber es ist sehr möglich, dafs in ihnen, soweit sie überhaupt echt sind, ursprünglich nur von den Unterschriften die Rede war, und dafs durch eine Verwechselung oder

---

[1]) Annasâî 355. Vergl. Zam. und B. am Ende von Sur. 2.

[2]) فاتحة als Gegensatz zu خاتمة findet sich noch im cod. Goth. 1b nr. 27; cod. Wetzst. N. S. 11, 33, 31. In letzterem fehlt es oft; ebenso fehlt bei ihm und bei anderen nach Bedürfnifs des Raums öfter وهى und اية oder ايات.

[3]) So hier immer ohne Artikel!

[4]) Aehnlich ثلثين u. s. w., mitunter aber auch die richtigere Form auf ون. Die Vertauschung von ين und ون, von der wir oben (S. 237) schon im Qorân einige Spuren fanden, kommt in den Ueberschriften noch im cod. Wetzst. N. S. nr. 31 (z. B. وهى ثلثين اية) und nr. 32 (سورة المومنون) vor. مايتين im Nominativ hat auch cod. Goth. 1b nr. 25. Alle diese Ueberschriften können wir frühestens in's dritte Jahrhundert setzen.

Verdrehung dafür die Ueberschriften gesetzt wurden. Mir scheint nämlich das Stillschweigen in der Tradition Mâlik's, die von verschiedenen Neuerungen beim Qorânschreiben handelt, und in einer andern, gleich zu erwähnenden, mehr zu beweisen, als jene verdächtigen Traditionen. Uebrigens läſst ja auch die Tradition des Yaḥyâ b. Abî Kaṯîr diese Ueberschriften längere Zeit nach den diakritischen Punkten einführen. Es heiſst nämlich: قال يحيى بن ابى كثير كان القران مجرّدًا [1]) فى المصاحف فاول ما احدثوا فيه النقط على الباء والتاء [2]) والثاء وقالوا لا بأس به هو نور له ثمّ احدثوا نقطا عند منتهى الآى ثم احدثوا الفواتح والخواتم [3]).

Ueber die Versabtheilung stimmen die Ueberlieferungen nicht recht überein. Denn während sie hier später, als die diakritischen Punkte, genannt wird, soll die Handschrift, welche Mâlik's Groſsvater schrieb, schon Versabtheiler gehabt haben. In der oben schon zum Theil angegebenen Tradition heiſst es nämlich ferner [4]): ورايته مجموم الآى بالحبر »und ich sah ihn (den Codex) mit bunten Verspunkten versehen«. Ebenso sagt Yaḥyâ b. Abî Kaṯîr, von dem wir eben eine andere Ueberlieferung angeführt haben [5]): ما كانوا يعرفون شيأً ممّا أُحْدِثَ فى المصاحف الّا النقط الثلاث على رؤوس

[1]) Es wäre überflüssig, nach de Sacy noch Etwas gegen die falsche Ansicht neuerer Muslimen zu sagen, welche aus dem Worte مجرّد schliefsen, dafs die Qorânschreiber absichtlich alle Lesezeichen weggelassen hätten, obwohl sie ihnen bekannt gewesen wären.

[2]) Die Handschrift hat ohne Punkte على الىا والىا. Diese Worte gelten übrigens auch von den andern diakritischen Punkten, und wollen nur hervorheben, dafs diese Buchstaben zuerst solche erhalten haben.

[3]) Alqurṭubî 24r.

[4]) Alqurṭubî 24v.

[5]) Itq. 869 f. aus dem Werke des Ibn Abî Dâûd.

الآيات; und eine dritte Tradition lautet [1]): اول ما احدثوا النّقط عند آخر الآى.

Dennoch kann diese Unterscheidung der Verse nicht von Anfang an bestanden haben, da es anders unerklärlich wäre, wie man über die Abtheilung so vieler Verse schwanken konnte, und wie in manchen noch jetzt vorhandenen Handschriften die Versabtheilung fehlt. Vielleicht wurde sie von Einzelnen schon früh bezeichnet, aber erst allmählig allgemeiner angenommen. Es ist nicht einmal gewifs, ob nicht die Abtheilung von je zehn und von je fünf Versen älter ist, als die der einzelnen, da jene sich noch später fast in allen Handschriften findet, während die letztere oft fehlt [2]). Ueber die Erfindung dieser Verszeichen haben wir folgende Angabe [3]): قال قتادة بدؤوا فنقطوا ثمّ خمّسوا ثمّ عشّروا »Qatâda (60—118) sagte: zuerst setzten sie die Punkten (Vokal- oder diakritische Punkte) [4]), dann die Bezeichnung von fünf, dann die von zehn Versen.« Hiernach bestanden also die Zeichen schon wenigstens im Anfang

[1]) Itq. 869.

[2]) Das Zeichen von 10 Versen fehlt — abgesehen von solchen Fragmenten, die zu wenig Verse enthalten, um sich in dieser Hinsicht kontrollieren zu lassen — nur in einem, von anderer Hand geschriebenen, Blatte, im cod. Goth. 1b nr. 7 (Sur. 3, ١٧٧—١٩٤); das Abtheilungszeichen für 5 Verse fehlt etwas öfter, z. B. im cod. Goth. 1b nr. 27; cod. Berol. or. Fol. 379 nr. 1—4; cod. Wetzst. N. S. nr. 18, nr. 32 u. s. w. Doch läfst sich nicht leugnen, dafs in einigen Handschriften diese beiden Zeichen von späterer Hand zu sein scheinen (z. B. im cod. Wetzst. N. S. nr. 34), da nicht überall ein hinlänglich grofser freier Raum für dieselben gelassen ist.

[3]) Ibn 'Aṭîya nach Addânî. Alqurṭubî 24v. Mém. de l'Acad. d. Inscr. L, 430. Itq. 469.

[4]) Man könnte sogar an Punkte zwischen den einzelnen Versen denken. Schwerlich ist hier خمّسوا und عشّروا aufzufassen als „sie theilten den Qorân in 5 und dann in 10 gleiche Theile."

des zweiten Jahrhunderts. Dasselbe ergiebt sich aus einer Ueberlieferung Annaḥaʿî's [1]).

Als einfacher Verstheiler, welcher in manchen, selbst verhältnifsmäfsig späten, Handschriften ganz fehlt, dienen gewöhnlich drei oder mehrere kleine, mit derselben schwarzen Dinte, wie der Text, gemachte Punkte oder mehr Strichlein (⁖ ⁝ ⁘); im cod. Wetzst. N. S. nr. 38 finden sich dafür drei goldene Punkte (.·.); nicht ganz selten trennt ein dicker bunter oder goldener Punkt, in dem dann wol اية d. i. آيَةٌ steht, die Verse. Als Theiler von fünf Versen dient gewöhnlich ein kûfisches ه, bunt oder golden, d. i., wie Lindberg richtig bemerkt, der Zahlbuchstabe für 5. Zuweilen findet sich dafür einfach ein dickerer Punkt oder Kreis, mit oder ohne eingeschriebenes خمس. Der Zehntheiler wird endlich durch einen mehr oder weniger grofsen, oft sehr prächtig verzierten, Punkt [2]) dargestellt, in dem nicht selten عشر oder die Zahl der Verse selbst, z. B. عشرون, مايَة, steht [3]).

Ueber die erste Einführung der سجدة, d. h. der Zeichen, welche anzeigen, dafs man sich beim Lesen dieser oder jener Qorânstelle niederwerfen mufs, habe ich keine Nachricht gefunden. Noch Albaihaqî († 458) verbot die Anwendung dieser, in mehreren von unsern Handschriften in goldenen Buchstaben an den Rand geschriebenen, Zeichen [4]).

Die für die Textgeschichte kaum wichtigere, rein praktischen Zwecken dienende, Eintheilung des Qorâns in einzelne gleichmäfsige Abtheilungen blofs nach dem äufsern Umfang

---

[1]) Itq. 870.

[2]) Zuweilen steht im Text selbst aus Mangel an Raum ein kleiner Punkt, während sich am Rande ein prächtiges Zeichen findet.

[3]) Es ist zu bedauern, dafs die spätern Muslimen diese Weise der Verszählung, welche das Citieren und Auffinden der Stellen so sehr erleichtert, wieder abgeschafft haben.

[4]) Itq. 870.

mag ziemlich alt sein. Die Zerlegung in dreifsig Theile (تحزيب) wird schon dem Alhajjâj zugeschrieben, ebenso die in zehn اعشار, welche jedoch Andere erst vom Chalifen Alma'mûn herleiten [1]).

Zu den vielen Schwierigkeiten, welche wir bei der Bestimmung der ursprünglichen Gestalt der einzelnen Handschriften und ihres Zeitalters schon gefunden haben, kommt noch, dafs die Punkte — besonders die rothen — nicht selten von der glatten Pergamentfläche abgesprungen sind[2]), so dafs nur noch einzelne übrig bleiben, ferner dafs einige Exemplare ganz verwischt sind, und man daher die Einzelheiten so gut wie gar nicht erkennen kann [3]). Endlich aber tritt hier noch als ein bedeutendes Hindernifs unsere fast völlige Unkunde über den Unterschied ein, welchen die verschiedenen muslimischen Länder zu jenen Zeiten in der Gestalt der Buchstaben hatten; natürlich behielten einzelne Länder ältere Schreibweisen länger, als andere, und wir sind so beständig in Gefahr, örtliche Unterschiede für zeitliche zu halten.

Als Hauptresultate der Einzeluntersuchung dieser Handschriften, deren wichtigste Punkte ich hier angeführt habe, stelle ich hin:

1) Es ist unwahrscheinlich, dafs unter unseren kûfischen Handschriften einige aus dem ersten Jahrhundert sind.

2) Auch aus dem zweiten sind nur wenige vorhanden.

3) Die Hauptmasse der echt kûfischen Handschriften gehört in das dritte und vierte Jahrhundert oder wenigstens in die Zeit vom Jahre 200 bis etwa 350.

Von den auf die äufsere Schreibart und Form bezüg-

---

[1]) Ibn 'Atîya und Alqurtubî 24 r.

[2]) Sie haben sich mitunter auch auf der gegenüberliegenden Seite abgedrückt und stören dann den Leser, der sich ihre Anwesenheit nicht erklären kann. Wahrscheinlich sind ein paar rothe Punkte auf Niebuhr's Facsimile so zu erklären.

[3]) Z. B. im cod. Berol. or. Quart. 375.

lichen Punkten, deren Darlegung wir wegen der Wichtigkeit derselben für die Geschichte des Qorâns nicht umgehen durften, wenden wir uns zu den Texten, die in ihnen enthalten sind. Schon oben sagten wir, dafs sie alle den ʿOtmânischen Text zu Grunde legen; wer daher in kûfischen Handschriften einen von den vier Grundexemplaren abweichenden Text sucht, der mufs sich entweder mit Schreibfehlern begnügen, die gar nicht so selten sind [1]), oder es wird ihm gehen wie denen, welche im vorigen Jahrhundert alle guten und schlechten Handschriften des alten Testaments durchsuchten, um schliefslich zu dem Ergebnifs zu kommen, dafs alle den masorethischen Text hatten. Aber zur Erkenntnifs der verschiedenen Lesarten, welche sich auf ʿOtmân's Redaktion stützen, sind diese Handschriften nicht ohne Nutzen. Man mufs jedoch in ihnen die verschiedenen Hände unterscheiden, die oft ganz verschiedene Lesarten darbieten. Denn trotz des Verbots vieler Gelehrten werden in den meisten Handschriften mit einander streitende Lesarten ausgedrückt. Nicht nur sind die Vokale, diakritischen Punkte u. s. w. unter einander sehr verschieden, sondern man scheute sich nicht einmal, dem vorliegenden Text durch Tilgungszeichen und hinzugeschriebene Buchstaben eine andere Aussprache zu geben, als vom ersten Schreiber beabsichtigt war. Um die Unterschiede der Lesarten anzudeuten, wollen wir nur ein paar Beispiele angeben. Eines der häufigsten ist die verschiedene Aussprache der pronominalen Plurale auf ـم, welche von Einigen ـِمْ, von andern ـِمُ (d. i. eigentlich ـِمُوا) gelesen werden. So hat cod. Goth. 1b nr. 15 بعدِهُمْ und zwar wird بعدِهِم durch den rothen, بعدهُم durch den grünen, بعدهمْ durch den blauen Vokal ausgedrückt. Cod. Goth. 1b nr. 17 hat إِنّكَ (Sur. 12, 90): der Punkt vor dem ا und unter ihm

---

[1]) Besonders in der schlechten Handschrift cod. Wetzst. N. S. nr. 44, in der oft ganze Wörter und Reihen fehlen.

(also إِنَّكَ) ist roth; der nach dem ا ist grün (also أَنَّكَ); ein anderer unter dem ا ist gelb (also إِنَّكَ). Nicht ganz so häufig, aber doch auch zahlreich genug sind die Fälle, wo die bunten diakritischen Punkte andere Lesarten angeben. Als Beispiel diene يرجعون (Sur. 3, 77), wie der cod. Goth. 1b nr. 7 ursprünglich hat, wofür aber mit rothen Strichen über dem ي ترجعون ausgedrückt wird. Die Schriftzüge der ersten Hand werden freilich weit seltner geradezu verletzt; zu den oben bei der Erwähnung der Tilgungszeichen und der hinzugeschriebenen Buchstaben gegebenen Beispielen füge ich noch ein aus derselben Handschrift genommenes. Sur. 3, 194 haben die ersten Schriftzeichen وقاتلوا, وقتلوا, aber mit grüner Farbe ist das erste ا durchstrichen, hinter das zweite ق ein ا gesetzt, vorne ein u und hinten ein a gemacht, also die entgegengesetzte Lesart وقُتلوا وقاتلوا dargestellt.

Von den uns genauer bekannten Lesarten habe ich in kûfischen Qorânen die des Nâfi' (besonders nach Warś), Hamza, Abû 'Amr und 'Âṣim nach Hafṣ gefunden; jedoch sind diese nicht immer durch die Schriftzüge und die ältere rothe Vokalisierung, sondern auch wol durch später hinzugefügte Zeichen ausgedrückt. So z. B. folgen die grünen Zeichen im cod. Goth. 1b nr. 7 den Lesarten Hamza's, die übrigen fast durchgängig denen Nâfi's [1]).

---

[1]) An diesem Codex haben, abgerechnet von spätern Auffrischungen ausgewischter Buchstaben und Nashîgekritzel, wenigstens vier verschiedene Hände gearbeitet. Ferner finden sich in demselben noch zwei von anderen Händen geschriebene Blätter: von diesen hat das letzte zwar auch die grünen Varianten, nicht aber das frühere, wir müssen daher annehmen, dafs die grünen Vokale vor der Ergänzung des ersten, aber nach der der des zweiten gemacht sind. Die beiden Blätter sind durch Schrift und Art des Pergaments unter sich und von den übrigen verschieden, gehören aber jedenfalls noch einer Zeit an, wo man gut kûfisch schrieb, und stimmen in dem Texte zu den übrigen; sie sind gewifs nur an die Stelle schadhaft gewordener Blätter gesetzt.

Aber sehr viele dieser Handschriften mischen die Lesarten verschiedener Leser durch einander, wie es dem Charakter einer Zeit gemäfs war, in welcher, wie wir oben sahen, noch verschiedene Aussprachen und Lesarten zusammengesetzt wurden. Manches mag hier auch der Unkunde und Nachlässigkeit der Kopisten zuzuschreiben sein; in manchen Fällen können wir die Lesarten nicht genau genug kontrollieren, da doch auch die genausten masorethischen Werke, wie der cod. Goth. 65 und das Naśr des Ibn Aljazarî, nicht vollständig sind. Dazu finden sich in diesen Qorânen auch Lesarten, die gar nicht von den Sieben oder den Zehn herrühren, ja die nicht einmal mit den gewöhnlichen Regeln der Grammatik im Einklang stehen und doch zum Theil weit verbreitet gewesen sein müssen. Eine der merkwürdigsten Erscheinungen dieser Art ist, dafs sehr oft (wie bei ٯ) auch beim Suffix ه nach den Vokalen i, î, ai, nicht ه sondern هُ punktiert wird, also فيهُ (sehr häufig), ابيهُ, اليهُ, سمائهُ, لحكيهُ u. s. w. In den meisten Fällen bezeichnet eine Variante die gewöhnliche Aussprache mit ِ und zwar ist hier das I fast stets roth, das U grün, oder auch blau oder gelb. Selten ist umgekehrt die gewöhnliche Aussprache durch den grünen, die abweichende durch den rothen Vokal angezeigt, wie z. B. im cod. Wetzst. N. S. nr. 9 (فيهُ).

Sehr oft wird auch die Imâla durch den Vokal i ausgedrückt, mit oder ohne Hinzufügung eines ا oder ى, z. B. أنّي (annê = wie); نصارى (naṣârê); جاء (jêa); هديكم (hadêkum); كفرين (kêfirîna) u. s. w. Gewöhnlich bezeichnet auch in solchen Fällen ein mit anderer Farbe geschriebener Vokal a die abweichende Aussprache annâ, naṣârâ, jâa, hadâkum, kâfirîna u. s. w. [1]).

[1]) Dies ist die Erklärung des grünen Punktes in dem Koppschen Bruchstück †† (= cod. Goth. 1 b nr. 26), welchen Kopp nicht zu deuten wufste (Bilder und Schriften der Vorzeit II, 292). Uebri-

Bei der Abtheilung der Verse können wir freilich in einigen Qorânen mit Hülfe von Handschriften, wie dem cod. Lugd. 674 ('Omar b. Muḥammed) und dem cod. Wetzst. 154, durchgehends eine der bekannten Weisen (kûfanischen etc.) erkennen; bei andern läfst es unsere Unbekanntschaft mit den andern Verseintheilungen zweifelhaft erscheinen, ob die Schreiber eine solche vor Augen hatten, oder ob sie verschiedene der bekannten Arten durch einander mischten. Bei manchen ist Letzteres wahrscheinlicher.

Gegen das Ende des vierten Jahrhunderts beginnt die kûfische Schrift sehr auszuarten; Inschriften und Münzen zeigen uns allerlei Veränderungen der Schrift und so auch die Handschriften. Denn während die Nashîschrift, die man zum Bücherschreiben und im gemeinen Leben brauchte, immer schöner ausgebildet ward, suchten auch die Kûfîschreiber ihre Schrift zu verschönern oder veränderten sie doch unabsichtlich, geriethen aber dabei vielfach auf Abwege. Man machte die runden Buchstaben eckig, verletzte das regelmäfsige Verhältnifs der dicken und dünnen Striche, überlud die Buchstaben mit steifen Schnörkeln oder zog sie unmäfsig in die Länge. So entstanden die Schriftarten, deren bekannteste die qarmaṭische ist [1]. Auf der andern Seite bildete sich damals aus der kûfischen Minuskel die magribinische Schrift, die in ihrer ältern unveränderten Gestalt im Grunde wenig vom Kûfî verschieden ist.

---

gens findet sich diese Art, die Imâla darzustellen, auch später noch zerstreut; so hat sogar Lee's Ausgabe des Kaššâf zu Sur 2, ı S. 13 تا, يا um die Imâla in den Buchstabennamen bè tè auszudrücken.

[1]) Im 5ten, 6ten und 7ten Jahrhundert gab es eine Menge von Schriftarten, welche, aus dem Kûfî hervorgegangen, unter sich sehr verschieden, aber fast alle überladen, schwer zu lesen und zum Theil sehr häfslich sind, bis endlich das Nashî, welches im 7ten Jahrhundert am schönsten geschrieben wurde, sie alle überwand. Freilich mufste das Nashî selbst sofort einen grofsen Theil seines Gebiets an die schon früher entstandenen, aber damals erst recht um sich greifenden, flüchtigen Schriftarten Ta'lîq, Dîwânî u. s. w. abtreten.

Von diesen Schriftarten schloſs zwar Albaihaqî († 458) ausdrücklich die qarmaṭische von den Qorânhandschriften aus [1]); aber dennoch finden wir in einigen Qorânen ganz ähnliche Schriftweisen. In den von mir untersuchten Qorânen, welche hierher d. h. in den Zeitraum vom Ende des vierten bis zum Anfang des sechsten Jahrhunderts zu setzen sind, werden verschiedene Schriftarten angewandt, nämlich:

1) Eine sich mehr zum Nasḫî neigende, etwas schlankere und rundere Art des Kûfî, welche ziemlich schmucklos aber nicht häſslich ist. Hierhin gehören cod. Goth. 1c; cod. Berol. or. Fol. 329, nr. 20 f.; cod. Wetzst. N. S. nr. 17, 24, 30.

2) Dünne, langgezogene, zum Theil mehr abgerundete, im Ganzen aber eckige Buchstaben, im cod. Goth. 1b nr. 4, welcher wahrscheinlich mit cod. Goth. 1b nr. 32 zu einem Exemplar gehört; cod. Wetzst. N. S. nr. 35; vgl. ein Facsimile in Silvestre's paléographie universelle [2]).

3) Dicke, eckige, verschobene, überaus häſsliche Schriftzüge, im cod. Goth. 1b nr. 12; cod. Diez. A. Oct. nr. 172; cod. Berol. or. Fol 379 nr. 8—10; cod. Wetzst. N. S. nr. 40, 41, 42, 43. Einige dieser Handschriften sind wahre Ungethüme von Häſslichkeit [3]).

4) Aelteres Maġribî, im cod. Berol. or. Quart. 377; cod. Wetzst. N. S. nr. 19.

Während die echt kûfischen Handschriften alle auf Pergament sind — nur der schlechte cod. Wetzst. N. S. nr. 44

[1]) Itq. 870. Tašköprüzâde's Miftâḥ assa'âda (cod. Vindob. N. F. 12, f. 166 r).

[2]) Eine Bestätigung meiner Annahme, daſs diese Schriftzüge dem 5ten Jahrhundert angehören, fand ich später in dem Facsimile einer Oxforder Handschrift (Uri 86, nr CCXCII), hinter dem zweiten Bande des catal. Bodlej. Die Schrift ist wesentlich dieselbe und nach der Unterschrift ist die Handschrift vom Jahre 439.

[3]) Aehnlich sind oft die kûfischen Buchstaben, welche in spätern maġribinischen Qorânen bei Ueberschriften u. s. w. angewandt werden. Schon im cod. Berol. or. Quart. 377 und cod. Wetzst. N. S. nr. 19 und 17 finden sich schlechte kûfische Ueberschriften.

macht eine Ausnahme, gehört aber auch wol eigentlich besser hierher — finden sich unter diesen schon mehrere auf Papier, wie z. B. cod. Wetzst. N. S. nr. 40, 43 u. s. w.

Ueber die Einrichtung der unter nr. 1—3 genannten Handschriften brauchen wir nur wenige Bemerkungen zu machen. Im Ganzen stimmt dieselbe noch zu der der kûfischen, zeigt aber schon vielfach den Uebergang zu der gewöhnlichen Schreibweise.

Ganz modern ist allein cod. Wetzst. N. S. nr. 41, (zwei Blätter auf Papier) geschrieben, indem er nicht nur die neuern Vokal- und sonstigen Lesezeichen (ـُـِ ـٔ ـَ ـٓ), sondern auch bei ihnen allen dieselbe schwarze Dinte hat, wie bei den Hauptschriftzügen. Vielleicht ist dieses Stück nicht mehr aus dem fünften, sondern aus dem sechsten Jahrhundert.

In dem cod. Diez. A. Oct. nr. 172, welcher den halben Qorân umfafst (Sur. 19—114), finden sich zuerst bei den Ueberschriften die Worte مكّيّة und مدنيّة, welche nie in den ältern vorkommen. Die Ueberschriften selbst fehlen bei keiner dieser Handschriften.

Die alte Orthographie wird immer mehr verlassen; nicht eine von diesen Handschriften hält sich mit einiger Treue an die vorgeschriebene Orthographie, über die doch in jener Zeit schon Viel geschrieben ward. Alle fügen viele Alifs hinzu: einige, wie die Diezische Handschrift und cod. Wetzst. N. S. nr. 35, folgen in Bezug auf das ا ganz der gewöhnlichen Schreibweise. Aber auch andere Abweichungen, wie مولاكم für موليكم, حياة für حيوة, علا für على u. s. w. sind hier nicht selten.

Die diakritischen Punkte, die ja auch in spätern, sonst genauen Nashîhandschriften oft sparsam oder gar nicht gesetzt werden, fehlen im cod. Berol. or. Fol. 379 nr. 20 f. und nr. 8—10 ganz, nur dafs in letzterem einmal eine Variante durch rothe und grüne diakritische Striche ausgedrückt wird; selten sind sie im cod. Goth. 1 c, aber in den

meisten werden sie alle oder doch fast alle gesetzt (in einigen sogar beim ة). Freilich sind sie mitunter erst später hineingebracht. Zuweilen gleichen sie schon wahren Punkten.

Das Hamza wird einmal nach alter Weise durch doppelte Vokale ausgedrückt im cod. Goth. 1c, durch einen grünen Punkt im cod. Goth. 1b nr. 12, 4 und 32. Die gewöhnliche Form ء findet sich im cod. Diez.; cod. Wetzst. N. S. nr. 43b (grün), nr. 40 (blau), nr. 17 (roth). Ebenso steht in denselben Handschriften ـّ, nur dafs cod. Wetzst. N. S. nr. 17 ein rothes ˇ für ـّ hat, und ~ (Madd). Im cod. Wetzst. N. S. 40 u. 41 ist sogar ein ـّ beim Zusammenstofs zweier Wörter in فريقٌ مّنهم und من رّبّهم. Es ist übrigens wahrscheinlich, dafs nicht alle diese Zeichen (besonders in der Diezischen Handschrift) von der ersten Hand sind.

Der cod. Wetzst. N. S. nr. 40 hat auch ein dem ـّ entgegengesetztes Zeichen, indem er über لما, عرفوا ein blaues ح (d. i. خفّ) setzt, um deutlich zu sagen, dafs hier nicht لمّا, عرّفوا zu lesen sei. Bekanntlich findet sich ein solches حف in genauen Nasḫîhandschriften öfter.

Waṣl wird, wo es sich überhaupt findet, noch nach alter Weise durch einen gelben, rothen oder blauen Strich ausgedrückt, der ohne Rücksicht auf den Vokal in der Mitte des ا oder unter ihm steht.

Die Vokale werden noch immer durch rothe Punkte dargestellt, neben denen sich hie und da auch andersgefärbte zur Bezeichnung von Varianten finden. Imâla hat in diesen Handschriften eben so, wie in den alten, den unteren Punkt.

Alifs werden zuweilen grün oder blau hinzugefügt (cod. Ḅerol. or. Fol. 379, nr. 20 f.; cod. Wetzst. N. S. nr. 40).

Eine Abtheilung der einzelnen Verse fehlt in mehreren; dagegen haben alle die der 5 und 10 Verse.

Die beiden unter 4) aufgeführten[1]) Manuskripte sind dadurch merkwürdig, dafs sie fast in allen Stücken die Schreibart haben, welche Abû 'Amr Addânî († 444) darstellt in seinem كتاب النقط [2]), das ich zwar nicht ganz im Original habe sehen können, da das Leydener Exemplar des Muqni' nur einen Theil desselben, das Berliner aber gar Nichts davon enthält [3]); aber De Sacy hat aus einer Pariser Handschrift in den Notices et Extraits 8, 306 ff. einen genauen Auszug dieses Büchleins geliefert und noch eine Schrifttafel dazu gethan. Wir können aus diesen Angaben ziemlich sicher schliefsen, dafs diese beiden Handschriften, von denen aber die Wetzsteinische (N. S. nr. 19) klein und mit weniger Sorgfalt geschrieben ist, dem Anfange des fünften Jahrhunderts angehören; genauere Angaben Addânî's, so wie die Gestalt der Buchstaben (auch ق und ف) zeigen, dafs sie im Maġrib geschrieben sind. Nun stimmt aber auch das schöne oben beschriebene kûfische Bruchstück cod. Wetzst. N. S. nr. 5 fast ganz mit dieser Punktierungsart überein; da aber die Schriftzüge echt kûfisch sind, so müssen wir annehmen, dafs diese Handschrift älter, aber gegen jene Zeit hin punktiert worden ist.

Die diakritischen Punkte sind in der Wetzsteinischen Handschrift nicht alle von der ersten Hand; die spätern sind erst nach den andern Lesezeichen hinzugefügt, da sie zum Theil über diesen stehen.

Die nach alter Weise gesetzten Vokalpunkte sind, wie alle übrigen Zeichen, bei denen ich keine besondere Angabe mache, roth [4]). Varianten fehlen.

[1]) Cod. Berol. or. Quart. 377 enthält den halben Qorân, am Schlusse steht ... (!)الجد .... وكتبه محمد بن موسى الند.

[2]) Dies Buch wird bei H. Ch. nr. 12812 ein Anhang (ذيل) des Muqni' genannt.

[3]) Aus der Wiener Handschrift habe ich mir früher leider nur einzelne Excerpte gemacht.

[4]) Vergl. Not. et Extr. 8, 309.

Hamza ist ein gelber Punkt, der durch seine Stellung zugleich den Vokal andeutet [1]).

Das Sukûn ist ein kleiner, übergesetzter, horizontaler Strich ـــ [2]).

Taśdîd ist beim a ˇ oder ˇ, sonst ^. Beide Zeichen stehen nach maġribinischer Weise beim i unter dem Konsonanten; der Vokal kann dabei stehen oder fehlen [3]).

Waṣl wird dargestellt, wie es oben beim cod. Wetzst. N. S. nr. 5 beschrieben war; nur ist im cod. Berol. or. Quart. 377 der Punkt grün, und in der andern fehlt er ganz, so dafs nur der nach dem Vokal seine Stellung wechselnde Strich bleibt. Da diese beiden Handschriften, wie fast alle maġribinischen, der Lesart des Nâfi' nach Warś folgen, welcher ein anlautendes Hamz nach einem Konsonanten wegfallen läfst, so empfängt (wenigstens in der genauer geschriebenen ersten Handschrift) ein solches ا richtig das Zeichen des Waṣl und der auslautende Konsonant des vorhergehenden Worts, wenn er nicht ein Tanwîn ist, bekommt den Vokal [4]).

Madda ist nach alter Weise ~; im cod. Berol. or. Quart. 377 ist es zuweilen schwarz, dann aber gewifs von einer spätern Hand, welche noch andere moderne Zeichen (z. B. ° für ـ) hinzugesetzt hat, und von der auch wol die späteren diakritischen Punkte sind.

---

[1]) Ebend.

[2]) Ebend. 313.

[3]) Ebend. Da Addânî hier sagt, dafs die Bewohner des 'Irâq das Sukûn und Taśdîd nicht bezeichnen, so dürfen wir wol einen Theil der eben besprochenen Handschriften für Baṣrisch oder Kûfanisch halten.

[4]) Dies geschieht in allen maġribinischen Qorânen, auch im cod. Goth. 1 b nr. 31, in dem nur der vorhergehende Konsonant keinen Vokal empfängt (z. B. من افكهم mi-nifkihim für min ifkihim, الف او alfi-nau u. s. w.). Mit Unrecht hat De Sacy auf der Schrifttafel (Fig. 29) in diesen Fällen das ا, welches doch in seiner Hand-

Die Alifs werden regelmäfsig hinzugefügt bei كفرين, إتيبك, اهدى u. s. w. [1]).

Als Tilgungszeichen finde ich in dem genauer geschriebenen Qorân einmal einen Strich durch das zweite ى in بايبه für بأيه, oft aber das bekannte Zeichen ° z. B. اولوا, تظمؤا [2]).

Dieselbe Handschrift drückt auch die verschiedenen Arten des Idgâm, Ihfâ' u. s. w. auf die von Addânî angegebene Weise aus [3]): so ist z. B. Tanwîn vor einem Guttural :, sonst .. u. s. w. Jedoch ist die Setzung des Taśdîd und Sukûn, welche hierzu gehört, nicht immer streng durchgeführt. Die andere Handschrift zeigt auch ein Bestreben, durch das Tanwîn die verschiedene Weise der Assimilation auszudrücken, aber ohne Konsequenz. Uebrigens läfst jene Handschrift auch sonst öfter ohne bestimmten Zweck Lesezeichen weg.

Eine andere Feinheit der Aussprache, das اختلاس (die ganz kurze, gleichsam verstohlene Aussprache eines Vokals חטף), scheint durch einen Vokal der neueren Gestalt ̱ angedeutet zu werden, welcher sich in den Worten فالعه, بأنه [4]) unter dem ه und ت findet [5]).

---

schrift (S. 323) stand, getilgt, und مِن لا für مِن الا geschrieben; dies ا, das in der 'Otmânischen Orthographie und sonst begründet ist, fehlt nie in den Handschriften.

[1]) Ebend. 315. Dagegen wird in diesen Handschriften bei ه und ه, wenn ein Hamz folgt, wie in manchen spätern magribinischen Qorânen, nur ein Madda übergesetzt, nicht auch nach der Regel ebend. 315 ein kleines و und ى hinzugefügt.

[2]) Ebend. 325.

[3]) Ebend. 310, 316. Vergl. Itq. 871.

[4]) Ueber den Vokal des ه, der in solchen Wörtern von Einigen sehr kurz ausgesprochen, von Andern ganz unterdrückt wird, vergl. die Grammatiker und die Schriften über die Lesarten des Qorâns.

[5]) ه hat hier das gewöhnliche Zeichen ̱; vergl. die Angabe

Die Orthographie ist in beiden Handschriften schon sehr vom Ursprünglichen abgewichen; wir finden nicht nur viele ا, welche ursprünglich fehlten, sondern auch موسا, سوا, اجتناباه u. s. w. für موسى, سوى, اجتنبيه.

Die einzelnen Verse werden nicht abgetheilt, sondern nur je fünf und zehn.

Wir haben schon erwähnt, daſs beide Handschriften die Lesarten des Warś haben, in den übrigen aus dieser Zeit finden wir noch die des Ḥamza, andere aber mischen mehrere Lesarten durch einander. Jedoch ist es sehr merkwürdig, daſs Lesarten, welche ganz von den Sieben abweichen, fast gar nicht mehr in ihnen vorkommen; Aussprachen wie أَلْبَيِّنَةُ finde ich nur in dem verhältniſsmäſsig alten cod. Wetzst. N. S. nr. 35 als Variante. Auch die durch verschiedenfarbige Vokale ausgedrückten Varianten fallen immer mehr weg.

Denn im fünften Jahrhundert bekam das Ansehen der Sieben das entschiedene Uebergewicht. Hierzu scheint besonders Viel die groſse Anzahl von Gelehrten beigetragen zu haben, die sich damals mit den Lesarten des Qorâns, besonders den Sieben, beschäftigten. Unter diesen ragt hervor Abû Muḥammed Makî[1]) b. Abî Ṭâlib († 437), der verschiedene Werke schrieb, die hierher gehören, vorzüglich das كتاب التَّبْصِرَة فى القرآت السبع[2]), aber noch weit mehr Abû ʿAmr ʿOṯmân b. Saʿîd Addânî († 444), der nicht sowohl durch hohe Geistesgaben, als durch seine, dem Geist dieser Zeit angemessenen, groſsen und kleinen Bücher auf diesem Gebiet ein ungemein hohes Ansehen erlangt

---

ben ebend. S. 312, die aber nicht deutlich genug sind. Vielleicht ist hier nicht Alles ganz richtig übersetzt.

[1]) Nicht Makkî, wie man gewöhnlich schreibt.

[2]) Ibn Aljazarî 14 r. H. Ch. 2381.

hat[1]). Seine Schrift التيسير, welche die vierzehn von den Sieben ausgehenden Lesarten enthält, so jedoch, daſs von den verschiedenen Riwâya's der Vierzehn immer nur je eine berücksichtigt wird, gewann durch ihre Kürze und übersichtliche Anordnung, durch welche sie sich besonders zum Auswendiglernen eignete, bald die gröſste Berühmtheit und verdrängte das Werk des Ibn Mujâhid, das ihr doch zur Grundlage gedient hatte, bald ebenso, wie jenes die Werke seiner Vorgänger verdrängt hatte[2]). Diesem Buche, zu welchem natürlich viele Auszüge, Versificierungen, Kommentare u. s. w. gemacht wurden, ist hauptsächlich die allgemeine Verbreitung und ausschlieſsliche Kanonisierung der sieben Lesarten zuzuschreiben. Dieselben Lesarten, wie Addânî, behandelte um diese Zeit Ismâ'îl b. Ḫalaf († 455) in seinem Buche العنوان, welches in diesem Fache vielen Ruf erworben hat, das ich aber ohne Nutzen eingesehen habe[3]). Aber von Allen, welche sich nach Addânî mit den sieben Lesarten abgaben, ist Niemand so berühmt geworden, wie Alqâsim[4]) b. Fîrruh[5]) Aššâṭibî († 590), der auſser andern Büchern, von denen ich die عقيلة الاتراب oder الرائية, eine Versificierung von Addânî's Muqni', erwähne, über welche De Sacy in den Mémoires

[1]) Vergleiche hierüber Ibn Ḫaldûn's Muqaddima (Not. et Extr. 17, 389).

[2]) Vergleiche über das Taisîr II. Ch. nr. 3814. Mir lagen zum Gebrauch vor cod. Wetzst. 4, cod. Spr. 378, 379 (der beste von allen, vom Jahre 834), 381 und ein Theil im cod. Spr. 386. Man muſs übrigens bedenken, daſs in jener Zeit die kurzen Kompendien überhaupt die ältern Grundwerke der verschiedenen Wissenschaften zu verdrängen anfingen.

[3]) Cod. Spr. 382.

[4]) Nach Andern Abû'lqâsim.

[5]) فيره. Vergleiche über ihn Ibn Ḫaldûn a. a. O. 390. **Eigentlich ist wol** فيرّه „fierro" (altspanisch für „hierro") **auszusprechen.**

de l'Académie des Inscriptions Tom. L [1]) handelt, noch das Gedicht حرز الاماني schrieb, gemeinlich blofs الشاطبيّة genannt. Dieses Buch, das unter allen derartigen Werken bei Weitem am meisten bekannt und von unzähligen Menschen auswendig gelernt ist, ist eine elende Versificierung des Taisîr, welche in barbarischer Sprache auf sehr künstliche Weise, die unverständlich ist, wenn man nicht die Bedeutung der mit bunter Farbe geschriebenen Buchstaben versteht, den Inhalt des Taisîr umfafst. Der Ruf dieses Werkes gründet sich nur auf die, durch die eigenthümliche Anordnung möglich gewordene, Kürze, wodurch diese Verse leicht auswendig gelernt werden können; sonst ist es eine geistlose Arbeit, welche recht die Finsternifs dieser Wissenschaft zeigt. Von den zahlreichen bei Ḥâjjî Ḫalîfa nr. 4468 aufgezählten Kommentaren dieses Buches, das ohne Erläuterung fast gar nicht zu verstehen ist, heben wir den in der Sprenger'schen Handschrift 385 vorliegenden hervor, den Abû Śâma († 665) im Jahre 653 schrieb; dieser Kommentar ist dem Gedichte Aśśâṭibî's selbst weit vorzuziehen.

Aber immer beschäftigten sich noch einzelne Gelehrte auch mit andern Lesarten. Addânî selbst [2]) und Ibn Alfaḥḥâm († 516) [3]) sammelten die Lesarten des Ya'qûb; so schrieben auch Abd-alkarîm Aṭṭabarî († 478) [4]) und Muḥammed b. Ibrâhîm Alḥaḍramî († um 560) [5]) über die Lesarten der Acht, d. h. der Sieben und Ya'qûb's. Dafs Ya'qûb nach der damaligen Ansicht überhaupt den Sieben noch am nächsten stand, sehen wir auch daraus, dafs Albagawî († 516) und Albaiḍâwî († 685) seine Lesarten neben denen der Sieben sehr häufig anführen.

---

[1]) Vor längerer Zeit habe ich von diesem Buche eine Wiener Handschrift in Händen gehabt.

[2]) Ibn Aljazarî 23 v. Ibn Aṣṣafrâwî's كتاب التغريب والبيان (cod. Wetzst. N. S. 270).

[3]) Ibn Aljazarî 29 v. Ibn Aṣṣafrâwî.

[4]) Ibn Aljazarî 29 v.

[5]) Ebend. 34 v.

Zu diesen fügte ein Anderer noch den Abû Ja'far; indem er an dem Taisîr die Einleitung ein wenig veränderte und diese beiden Lesarten hineinsetzte. So entstand die Bearbeitung des Taisîr's, welche die gute Sprenger-sche Handschrift 380 enthält, die vielleicht ein Autograph ist.

Alle Zehn wurden vielfach bearbeitet. Wir erwähnen vorzüglich das Werk ارشاد المبتدى وتذكرة المنتهى[1]), in welchem Muhammed b. Alhusain Bundâr Alqalânisî († 521) die Lesarten der Zehn nach ihren zahlreichen Schülern und den Schülern ihrer Schüler zusammenstellt. Dies Buch, welches mir viel genützt hat, besitzt in seiner Reichhaltigkeit und Genauigkeit einen grofsen Vorzug vor den meisten derartigen Werken. Sehr genau sammelte gegen den Schlufs dieser Periode (im Jahre 799) alle Lesarten der Zehn der gelehrte Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ibn Aljazarî († 833) in dem Buche النشر فى القراءات العشر, in welchem er auch die Grundlagen der Lesewissenschaft, wie das ganze علم التجويد, behandelt[2]). Darin steht das Werk jedoch dem des Alqalânisî nach, dafs es von den Lesern immer nur zwei Schüler berücksichtigt, während es freilich die Verschiedenheiten, welche in den verschiedenen Ueberlieferungen der Schüler dieser Schüler bestehen, sehr sorgfältig aufzählt. Noch bedeutend später ergänzte Muhammed Al'omarî Al'adadî das Gedicht Aśśâtibî's durch ein in demselben Versmaafs und in derselben

[1]) Diesen Titel, der bei H. Ch. vorkommt, trägt der cod. Spr. 386, dessen fehlender Schlufs durch einen Theil des Taisîr ergänzt ist; daher hat denn ein Späterer den Titel verändert und ihm die lächerliche Gestalt gegeben: التيسير المسمّى بارشاد. Dieses Exemplar ist kürzer und gewifs nur ein Auszug; der cod. Goth. 65, welcher keinen Titel hat, ist vortrefflich und gewifs nicht später als im siebenten Jahrhundert geschrieben.

[2]) Ich habe den cod. Peterm. 519 gebraucht, der nach dem Diktat des Verfassers geschrieben und von ihm selbst korrigiert ist. Vergl. über das Werk H. Ch. nr. 13785. Assuyûtî hat es im Itqân vielfach benutzt.

Weise geschriebenes über die Lesarten Ya'qûb's, Ja'far's und Halaf's [1]).

Doch auch Lesarten, welche nicht zu den zehn gehörten, wurden in dieser Zeit noch nicht ganz übersehen, sondern zwischen Addânî und Ibn Aljazarî wurden sie noch mehrfach bearbeitet. Al'ahwâsî († 446) schrieb جامع المشهور والشاذ [2]), Sibt Alhaiyât († 541) كتاب المنهج فى القراءات الثمانى وقرآءة الاعمش وابن محيصن واختيار خلف واليزيدى [3]); Abû'l-qâsim 'Abd-arrahmân b. 'Abd-almajîd ... b. Assafrâwî († 636) [4]) schrieb aufser andern hierher gehörigen Werken (z. B. الاعلان فى القرات السبع) das كتاب التقريب والبيان فى معرفة شواذ القرآن, in welchem er neben einigen Schülern der Sieben (z. B. Alyazîdî) noch verschiedene Andere berücksichtigte [5]). Ein solches Werk فى القرات الشاذة schrieb auch Ibn Aljazârî im Jahre 797 [6]). 'Îsâ b. 'Abd-al'azîz Al'iskandarî († 629) sammelte in seinem Buche الجامع الاديم sogar سبعماية رواية وطريق [7]).

So bekämpfen denn auch die wirklich gelehrten Männer, wie Assuyûtî, stark die Ansicht, dafs man nur die

---

[1]) H. Ch. nr. 9389.

[2]) Ibn Aljazarî 14 r.

[3]) Ebend. 31 v.

[4]) Ebend. 30 r.

[5]) Zwei Kurrâsas aus diesem Werke, welche aber nur den ersten Anfang behandeln, liegen uns in dem sehr alten halbmagribinischen cod. Wetzst. N. S. 270 vor.

[6]) H. Ch. nr. 9391.

[7]) Ibn Aljazarî 14 v. Die Lesart eines Lesers, wie Ibn Katîr 'Âsim, ist قراءة, die ihrer Schüler, Qunbul, Hafs u. s. w., ist رواية, von dieser gehen nun weitere طُرُق aus, wie der des Abû Rabî'a, Sâlin u. s. w. Da Ibn Aljazarî übrigens nicht ausdrücklich sagt, dafs dieses Buch auch Lesarten anderen Ursprungs aufgenommen, so wäre es immerhin möglich, dafs die Zahl 700 darum gewählt ist, weil 'Îsâ von jedem der Sieben je 100 Ueberlieferungskanäle benutzte. H. Ch. nr. 3874 sagt übrigens, er habe سبعة الآف رواية وطريق gesammelt.

sieben oder die zehn Lesarten anwenden dürfte; denn sie hielten alle Lesarten, welche nur irgend (ولو بوجه) mit den Gesetzen der arabischen Sprache und der ʿOṯmânischen Orthographie übereinstimmten und durch gute Ueberlieferungsketten bis auf den Propheten zurückzuführen waren, für gut. Ja man fügt sogar bisweilen hinzu, dafs jede Lesart, die diesen Bedingungen nicht genügte, zu verwerfen sei, auch wenn sie von einem der Sieben herstamme[1]). Von dieser Ansicht machen denn einige ältere Schriftsteller auch wirklich Gebrauch. So sagt Alfarrâ' Albaġawî, die Lesart Ḥamza's und Abû Bekr's دُرِّىٌّ (Sur. 24, 35) sei ein لحن (Sprachfehler), weil es keine Form فُعِّيل gäbe; Alḥarîrî verwirft in seinem bekannten Buche درّة الغوّاص فى اوهام الخواصّ die Lesart Ḥamza's والارحامِ (Sur. 4, 1) mit Recht, indem er sich auf die Urtheile älterer Grammatiker beruft[2]), und selbst Albaiḍâwî erklärt sie für ضعيف. Und ähnliche Beispiele finden sich noch mehr.

Aber das Alles bezieht sich nur auf die Gelehrten; im praktischen Leben herrschten allein die Sieben. Die gewöhnlichen öffentlichen Vorleser (مُقْرِئون), Leute ممّن لا يعرف سوى الشاطبيّة والتيسير, wie die Gelehrten verächtlich sagen[3]), bekümmerten sich nur um diese Lesarten und hielten den Gebrauch anderer für unerlaubt. Sogar Männer wie Annawawî stimmten dieser Ansicht von der ausschliefslichen Heiligkeit der sieben Lesarten bei[4]). So konnte es

[1]) Vergl. hierüber Abû Sâma. Ibn Aljazarî 5 v ff. Itq. 146 ff.

[2]) Fol. 28 der Wiener Handschrift. Aber sein späterer Kommentator Alḫaffâjî mifsbilligt diese gottlose Ansicht (جرارة) gar sehr!

[3]) Ibn Aljazarî 15 v.

[4]) Im كتاب التبيان (cod. Spr. 403. Vergl. Ibn Ḫaldûn a. a. O. 389; H. Ch. 2395). Eine vermittelnde Ansicht trägt Aśśûśâwî III vor, die Lesarten der Sieben seien göttlichen Ursprungs und stre[illegible] zu beachten rücksichtlich der Konsonanten und Vokale, nicht [illegible]

denn geschehen, dafs um's Jahr 730 'Abd-allâh Alwâsiṭî von einem solchen Qorânleser angeklagt wurde, weil er Lesarten der Zehn gebraucht hatte, die nicht im Taisîr und in der Sâṭibîya standen; nur die Vertheidigung einiger Gelehrten rettete ihn [1]). Diese beiden Bücher hatten die gröfsern Werke fast gänzlich verdrängt, nur einzelne Gelehrte kannten noch andere Bücher dieses Fachs. Auf ihnen beruht daher das ganze spätere Qorânstudium, wenn man blofses Auswendiglernen ein Studium nennen will. In wie hohen Ehren diese beiden Werke gehalten wurden, sehen wir aus Ibn Aljazarî und besonders aus der Sprengerschen Handschrift 375, welche eine im Jahre 827 ausgestellte Ijâza enthält, in der alle in dieses Fach gehörenden, von dem Schüler gelesenen Bücher vorkommen, aber bei Weitem am häufigsten diese beiden.

Die Lehrmethode bei der Qorânlesekunst beschreibt uns Assuyûṭî ziemlich genau [2]). Wer die Lesarten lernen wollte, mufste erst ein Buch über dieselben — natürlich ist hier besonders die Śâṭibîya gemeint — und über die richtige Aussprache des Qorâns (تجويد) auswendig lernen. Früher hatte der Schüler den ganzen Qorân nach der Lesart eines jeden Lesers vor dem Lehrer durchgelesen; nach dem fünften Jahrhundert war es wenigstens einige Zeit Gebrauch gewesen, den Qorân nach jedem von den sieben Lesern einmal durchzulesen und die Verschiedenheit ihrer Ueberlieferer an den einzelnen Stellen zu berücksichtigen, nur dafs man nach den Lesarten von Qâlûn und Warś, Nâfi's, und von Ḫalaf und Ḫallâd, Ḥamza's Schülern, den Qorân besonders durchnahm. Aber später wurden alle Lesarten bei derselben Lektüre berücksichtigt, indem man entweder, nach ägyptischer Weise, bei jedem einzelnen Worte

in Bezug auf die feinere Aussprache, die Imâla, das Madd, Idġâm u. s. w. Diese Ansicht hat noch jetzt praktische Gültigkeit, da ja das Volk jene feinen Aussprachweisen nicht beachten kann.

[1]) Ibn Aljazarî 15 v.

[2]) Itq. 243.

gleich die Varianten angab, oder, nach syrischer, jedesmal bis zur Pausa oder bis zum Versende las und dann den Satz nach anderer Aussprache wiederholte [1]).

Eigentlich wurden aber nicht einmal diese sieben (oder vielmehr vierzehn) Lesarten beibehalten. Denn wie von den verschiedenen Rechtssystemen der Muslimen in der spätern Zeit nur noch drei (die der Ḥanafiten, Śâfi'iten und Mâlikiten) ihre Bedeutung behielten, so finden wir auch in den spätern Handschriften nur noch die Lesart des Warś nach Nâfi', des Ḥafṣ nach 'Âṣim und seltner die des Abû 'Amr. Ueber diese Lesarten giebt es daher auch eine ziemliche Anzahl von besondern Werken, die zum grofsen Theil aus dem Taisîr und der Śâṭibîya genommen sind. Ueber Abû 'Amr haben wir das in der Sprengerschen Handschrift 377 erhaltene Buch des Abû'lqâsim Aḥmed b. Ja'far Alġâfikî, eines Schülers des Aḥmed b. 'Alî Almursî († 542) [2]), ein Buch, welches nicht nur seine Lesarten nach Addûrî's und Assûsî's Tradition, sondern auch nach der des Abû 'Alî Aṣṣauwâf und 'Abd-allâh Aśśûnîzî enthält, welche ihre Lesarten von Abû Nu'aim Śujâ' b. Abî Naṣr Albalḫî, einem Schüler Abû 'Amr's, hatten. Eine Qaṣîda über die Lesarten des Letzteren, zu welcher zwei Männer Kommentare schrieben, erwähnt auch Ḥâjjî Ḫalîfa nr. 9388.

Ueber die Lesarten Nâfi's verfertigte Abû'lḥasan 'Alî b. Muḥammed Albarrî eine nach seiner eignen Angabe aus Addânî genommene Urjûza unter dem Titel الدرر اللّوامع في اصل الامام نافع; welche sich in der guten Wetzsteinischen Handschrift 133 (vom Jahre 1007) befindet. Dieselbe Handschrift enthält noch die bekanntere Qaṣîda, welche 'Alî b. 'Abd-alġanî Alḥuṣrî († 488) über denselben Gegenstand

[1]) Itq. 239 f.

[2]) Ṭabaqât almufassirîn nr. 4. Bei Assuyûṭî heifst er فِحَّيس, in unserer Handschrift ادريس. Zwischen Alġâfikî und Abû 'Alî Al'ahwâsî († 446) sind zwei Lehrer; wir kommen so ebenfalls auf die erste Hälfte oder die Mitte des sechsten Jahrhunderts.

machte, und die daher القصيدة الحُصْرِيّة heifst [1]). Sie berücksichtigt nur sehr selten andere Ueberlieferungen, als die des Warš und Qâlûn. Der in derselben Handschrift enthaltene Kommentar erwähnt mitunter Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Schülern dieser Männer.

Ueber die Lesarten 'Âṣim's nach seinen beiden Schülern Abû Bekr und Ḥafṣ, verglichen mit denen des Abû 'Amr, handelt die Leydener Handschrift 653, welche 'Abdal'aḥad b. Muḥammed b. 'Abd-al'aḥad Alḥarrânî am Ende des Jahres 787 schrieb. Dies Buch, ohne Zweifel ein Autograph [2]), ist gut geschrieben und trägt den Titel: نزهة العالم فى قرآءة عاصم. Es scheint, wie viele derartigen Bücher [3]), mehr zum Gebrauch des Verfassers, als zur Herausgabe, bestimmt gewesen zu sein. Es ist daher nicht zu verwundern, dafs es nicht vollständig ist, indem viele Verschiedenheiten zwischen 'Âṣim und Abû 'Amr (mit dem das Buch sich überhaupt nicht so viel zu schaffen macht, als mit jenem) übergangen werden; dazu ist es in grofser Unordnung. Dennoch hat mir diese Handschrift, in der sich noch verschiedene Kapitel über qorânische Orthographie, Orthoëpie, Geschichte des Qorâns u. s. w. befinden, recht gute Dienste geleistet. Ueber die Lesarten des Ḥafṣ allein handelt eine, in der Wetzsteinischen Handschrift N. S. 702 enthaltene, am Ende defekte Abhandlung des Ibrâhîm b. Ismâ'îl العدّوى, der alle diese Lesarten aus dem Buche des Abû'lmawâhib Alḥanbalî nahm, welcher dem

[1]) Vergl. Ibn Aljazarî 35 v. H. Ch. nr. 9455.

[2]) Um andere Gründe zu verschweigen, so genügt zum Beweise, dafs dieselbe Hand, welche das Buch geschrieben, vorne bemerkt, dafs an dem und dem Tage im Jahre 792 des Schreibers Sohn Muḥammed b. 'Abd-al'aḥad b. Muḥammed geboren sei.

[3]) Besonders grofs ist die Zahl von solchen Büchern über das Tajwîd, deren Verfasser und Schreiber gröfstentheils das Amt eines مُقْرِئ hatten; wir dürfen natürlich an eine solche zum Privatgebrauch bestimmte Küsterliteratur keine strengen wissenschaftlichen Ansprüche machen.

Aśśâṭibî folgte. Schrift und Abfassung der Handschrift ist ganz modern.

Diese drei oder eigentlich nur zwei Lesarten finden wir auch in den spätern Qorânhandschriften. Diese zerfallen in zwei Klassen:

1. Magribinische. Diese scheinen alle die Lesart des Warś nach Nâfi', dem Medînenser, zu haben, dessen Text ebenso, wie das Recht des Medînensers Mâlik, schon früh in den Ländern westlich von Aegypten allgemeine Verbreitung erlangte [1]). Folgende leicht in's Auge fallenden Zeichen werden hinreichen, um diese Lesart auch dem in diesen Dingen weniger bewanderten Leser kenntlich zu machen.

1) Verschiedene Erweichungen des Hamza, vorzüglich in den Worten أرأيتم, أرأيتكم [2]) in denen der Vokal des ر lang wird (also arâitum, arâitakum); im Anlaut nach einem Konsonanten, z. B. من آمن, ملح اجاج (ma-nâmana, milḥu-nujâjun) und nach dem Artikel z. B. الارض (a-lardu nicht al-'ardu); bei allen Hamza's, welche den ersten Wurzellaut bilden, nach einem Präfix z. B. مومن (mûminun, nicht مؤمن); hiervon ist die Wurzel اوى ausgenommen (also ma'wâ, nicht mâwâ).

2) Der Pronominalplural auf م (هم, تم, كم) wird vor einem mit ء beginnenden Worte mû gesprochen.

In der ganzen Schreibart sind auch die spätern magribinischen Qorâne den kûfischen viel ähnlicher geblieben, als die der Ostländer, wie ja schon die Schrift selbst mehr eine

---

[1]) Dafs Nâfi' der Imâm der Magribiner sei, sagt auch Ibn Aljazarî.

[2]) أرَيْتَ (⏑ – ⏑) für أرأيْتَ kommt auch zuweilen in der alten Poesie vor, z. B. أرَيْتَكَ His. 837 und 'Omar b. Abî Rabî[illegible] Ḥamâsa 213; أرَيْتَ Ḥamâsa 485 lin. 8 v. und im Dîwân [illegible] ḏailiten 133, 1.

Art Kûfî ist. In den Einzelheiten der Schreibweise bilden die oben beschriebenen magribinischen Handschriften, welche mit Addânî's Vorschriften übereinstimmen, die Mitte zwischen den kûfischen und den spätern magribinischen Qorânen. Je älter diese verhältnifsmäfsig sind, desto mehr gleichen sie jenen. Aber durch alle [1]) gehen doch gewisse Grundzüge, nur dafs freilich die neueren im Allgemeinen mit weniger Sorgfalt geschrieben sind, besonders in Bezug auf die vielfachen Kleinigkeiten und Feinheiten. Auch haben sie im Durchschnitt rohere Schriftzüge.

Die älteren von diesen Qorânen, wie der prächtige Leydener 228 (den ich in's sechste Jahrhundert setzen möchte), der Leydener 251 b und 251 a, welche nicht viel später, sind noch auf Pergament; aber schon die sehr alte Wiener Handschrift Mixt. 328 und der roher geschriebene cod. Wetzst. N. S. nr. 46 sind auf Papier.

Die Ueberschriften sind meist archaisch mit kûfischen, aber sehr verzogenen, Buchstaben gemacht. Die Versabtheilung, in welcher die von mir in dieser Beziehung untersuchten dem spätern Medînenser (Ismâ'îl)[2]) folgen, wird in einigen nicht bei den einzelnen Versen, sondern nach der aus vielen älteren Handschriften bekannten Weise nur bei je 5 und je 10 bezeichnet.

Die Orthographie ist natürlich von der alten schon sehr abgewichen, doch ist immer noch das Bestreben sichtbar die 'Otmânische beizubehalten, und daher werden hinzugefügte Buchstaben mit rother[3]) Farbe bezeichnet; für überflüssig erklärt einen Buchstaben das Zeichen ـٰ.

Die Vokale werden mit den später gewöhnlichen Zei-

---

[1]) Der älteste dieser Qorâne scheint ein zu Upsala befindlicher zu sein, der nach der Unterschrift schon am Ende des fünften Jahrhunderts geschrieben ist (vergl. Catalog. msct. or. bibl. Upsal.).

[2]) S. oben S. 300.

[3]) Alle Zeichen, bei denen ich nichts Besonderes bemerke, sind roth. Weniger genaue Handschriften, wie der cod. Wetzst. N. S. 46, wenden zu den Lesezeichen überhaupt nur die rothe Farbe an.

chen gebildet, von denen aber die des a und i nicht schräg sondern horizontal sind.

Hamza ist noch ein gelber Punkt, der je nach dem Vokale oben, in der Mitte oder unten steht[1]).

Das Zeichen des Waṣl ist gleichfalls auf alte Weise ein bunter (grüner) Punkt, der den eigentlichen Vokal, und ein rother Strich, der den wirklich ausgesprochenen Vokal andeutet; aber in Worten wie وَٱتَّخَذَ genügt einfach der Mangel eines Zeichens. Wenn der schon besprochene Fall eintritt, daſs ein anlautendes ءَ nach einem Konsonanten erweicht wird, so wird jeder Punkt des Hamz und des Waṣl weggelassen — nur sehr selten steht der hier allerdings berechtigte grüne Punkt — und nur der Waṣlstrich bezeichnet, der Vokal aber auf den vorhergehenden Konsonanten geworfen, wenn derselbe kein Tanwîn ist, also: قَدَ افْلَحَ, مِلْحٌ اجَاجٌ[2]). Auch nach dem Artikel wird die Unterdrückung des Hamz bloſs durch die Weglassung jedes Zeichens, mit Ausnahme des Vokals, dargestellt, z. B. الأَرْض.

Madda pflegt sehr genau gesetzt zu werden[3]); häufig dient es allein schon, um die Länge des Vokals in den Suffixen ه und م anzudeuten, wenn ein ءَ folgt; andere Handschriften setzen aber in diesem Falle noch ein kleines rothes و oder ى hinzu; also: هُمُوٓ ا, مالكِىٓ ا, مالهُوٓ ا u. s. w.

Sukûn (ْ) und Taśdîd sind grün oder blau.

Von den Assimilationen, die jedoch nicht in allen Hand-

1) Im cod. Wetzst. N. S. nr. 46 hat Hamza die gewöhnliche, in profanen Schriften auch im Maġrib übliche, Gestalt und ist roth. Nur an einzelnen Stellen hat man (später) dafür einen gelben Punkt gesetzt.

2) Die Stellung des Strichs in der Mitte des ا genügt [illegible] den Vokal u anzuzeigen.

3) Es steht auch bei Diphthongen, z. B. شَىْءٌ.

schriften (z. B. im cod. Lugd. 25) genau bezeichnet werden, wird das volle Idġâm durch ein ـّ ausgedrückt, ohne dafs der vorhergehende Konsonant ein Sukûn erhielte, das Iḫfâ' (die halbe Assimilierung) durch einfache Weglassung des Sukûn [1]), die freilich beim Tanwîn nicht stattfinden kann. Vor ب bezeichnet die Verwandlung (قلب) des ن in م in einigen Handschriften [2]) ein kleines م, das beim Tanwîn grün zu sein pflegt.

Die feinen Verwandlungen des ـٔ haben in genaueren Handschriften, so weit es möglich ist, ihre eigene Bezeichnung. So steht ٱنذرتهم (ândartahum für a'andartahum); أيفكا (ayifkan für a'ifkan); اذا erhält nach dem ا ein kleines ى, wegen der Aussprache: ayidâ für a'idâ u. s. w.

Pausalzeichen habe ich in maġribinischen Qorânen nie gefunden.

Von sehr späten Handschriften dieser Klasse habe ich freilich aufser einer in den Negerländern geschriebenen (im Privatbesitze) Nichts gesehen; doch stimmte noch diese im Allgemeinen mit der hier beschriebenen Weise überein, ebenso wie die ziemlich moderne Leydener 241, die ganz wie die von Karl V. aus Afrika mitgebrachte aussieht, von der Silvestre in der paléographie universelle ein Facsimile giebt [3]).

II. Eine ganz andere Einrichtung haben die Qorâne der östlichen Länder, deren Schreibart sich immer mehr der gewöhnlichen näherte und alle die lästigen Regel der maġribinischen nach und nach fallen liefs. Die neuere Gestalt der Vokale und orthographischen Zeichen, von der wir schon bei den kûfischen Qorânen Spuren fanden, scheint im Gebrauch durchgedrungen zu sein, seitdem man das

[1]) Auch mitten im Wort, z. B. يُنزِل (ohne ◦ über dem ن).

[2]) Z. B. im cod. Lugd. 241, 228. Cod. Vindob. Mixt. 328.

[3]) Diese beiden Qorâne gehören wahrscheinlich dem neunten Jahrhundert an.

Nasḫî, das ja weit leichter zu schreiben und dabei schöner war, wie bei öffentlichen Schriftstücken, so auch beim Qorân einführte [1]). Damit hängt aber zusammen, dafs man jetzt die Vokale, die andern Lesezeichen und auch die hinzuzufügenden Buchstaben, da diese Dinge doch im Grunde den Text nicht veränderten, mit derselben Farbe zu schreiben begann, wie die eigentlichen Grundzüge. So findet sich die Schrift schon in einem Nasḫîbruchstück, das wir nach den Zügen mit ziemlicher Sicherheit in's sechste Jahrhundert setzen dürfen (cod. Wetzst. N. S. nr. 45): hier sind alle Vokale und sonstigen Zeichen schwarz, nur die Ueberschrift der Sûra, in der auch مكية vorkommt, ist, als nicht zum Text gehörig, roth hervorgehoben. Und so sind denn fast alle nach dem sechsten Jahrhundert im Mašriq geschriebenen Qorânexemplare eingerichtet: sie gebrauchen, mit wenigen Ausnahmen [2]), bunte Farben nur zum Schmuck [3]), zu

---

[1]) Aber die späteren Schriftgattungen, wie das Ta'lîq, sind vom Qorân ausgeschlossen; denn die Qorânlehrer verbieten ausdrücklich تعليقة (Annawawî's Tibjân Kap. IX. Itq. 878. Taškoprüzâde's Miftâḥ assa'âda f. 165 v).

[2]) Einige Qorâne schreiben die Vokale zwar schwarz, aber die hinzugefügten Buchstaben roth; so der von De Sacy Not. et Extr. 9, 79 ff. beschriebene, und so will es cod. Lugd. 653.

[3]) Der cod. Berol. or. Fol. 36, eine der prachtvollsten arabischen Handschriften, die es giebt, hat auf jeder Seite zwei grofs geschriebene blaue und eine goldne Reihe; die hinzugefügten Buchstaben sind aber von derselben Farbe, wie die betreffende Reihe. (Diese schöne Handschrift ist aus dem siebenten oder achten Jahrhundert und, nach dem hinten angeschlossenen persischen Fâlnâme zu schliefsen, in einem Lande geschrieben, in dem die persische Sprache vorherrschte.) Die Goldschrift wird übrigens ausdrücklich verboten, aber dergleichen Vorschriften (vergl. Itq 878 ff. Tibjân. Taškoprüzâde a. a. O. 165 ff. u. s. w.) haben keine grofse praktische Bedeutung. Dahin gehört auch das Verbot, den Qorân mit ganz kleinen Buchstaben zu schreiben, während es doch schon unter den kûfischen sehr klein geschriebene giebt, und später Exemplare der kleinsten F... und feinsten Schrift, die als Amulete getragen wurden, gar nich-ten sind.

den Ueberschriften und zur Unterscheidung verschiedener Arten von orthographischen Zeichen, besonders des mitten im Worte und des bei auslautendem langen Vokal vor einem mit ـٔ anlautenden Wort stehenden Madd. Einer näheren Beschreibung der Einrichtung dieser Qorâne wird man uns überheben, da sie allgemein bekannt ist. Es giebt freilich auch Handschriften, welche mit allerlei besonderen Zeichen versehen sind, wie die von De Sacy in den Notices et Extraits 9, 76 ff. beschriebene aus dem Jahre 979, die unter andern auch eine eigene Bezeichnung der Imâla[1]) und allerlei nicht besonders passende Zeichen für die schwierigen Fälle der Hamz-Erweichungen hat. Aber dergleichen Handschriften beruhen blofs auf der Privatansicht eines Gelehrten, der die Schrift zum möglichst genauen Ausdruck aller überlieferten Feinheiten der Aussprache machen wollte, öffentliches Ansehen hat eine derartige Schreibart nie erlangt. Dazu trug mit bei, dafs der gemeine Text (Ḥafṣ) von solchen Feinheiten der Aussprache sehr Wenig hat. Für die Verschiedenheiten in der Aussprache des ن und Tanwîn, je nach dem folgenden Konsonanten, haben fast alle genaueren Qorânexemplare[2]) in der eigenthümlichen Anwendung des Sukûn, Taśdîd und anderer Zeichen, einen Ausdruck, in dessen Einzelheiten sich aber manche Verschiedenheiten finden.

Aber wichtig ist eine nach dem fünften Jahrhundert aufgekommene Neuerung, die Anwendung von Pausalzeichen. Von der ältesten Zeit an hatte man beim Qorânlesen an bestimmten Stellen Pausen gemacht. Anfangs hatte der logische oder rhetorische Zusammenhang und die Nothwendigkeit, von Zeit zu Zeit Athem zu schöpfen, dem Le-

---

[1]) Etwas anders drückt die Imâla der im catal. cod. or. Bodley. Ib, 62, nr. II beschriebene Qorân vom Jahre 766 aus. Auch in dem eben erwähnten Prachtqorân wird Imâla als Variante durch ـٖ bezeichnet.

[2]) Jedoch nicht der Berliner Prachtqorân.

ser leicht bestimmt, wo er anhalten mufste; und da aufserdem in diesem Punkte grofse Freiheit herrschte, hatte man nicht viel davon geredet und überhaupt neben der fortlaufenden Rede (وَصْل,دَرْج) nur eine Art von Pausa (وقف) gekannt. Aber als man anfing, die Gesetze der Qorânlesekunst immer genauer festzustellen, suchte man auch die Stellen der Pausa näher zu bestimmen. So wird denn schon von Ta'lab († 291), Al'anbârî († 328) und Annaḥḥâs († 338) berichtet, dafs sie ein كتاب الوقف والابتداء geschrieben haben [1]). Damals [2]) scheint man zwei Arten von Pausa angenommen zu haben, die, welche durchaus nöthig war, und die, welche man auch zur Noth übergehen konnte; man unterschied also المختار (الوقف) oder التّام von الجائز oder الكافى. Beiden gegenüber stand القبيح, die Pausa, welche einen falschen oder unvollständigen Sinn verursachte [3]).

Diese Eintheilung wurde aber noch weiter fortgeführt, vielleicht auf Veranlassung des berühmtesten dieser Qorânmasorethen Abû 'Amr Addânî, der auch ein Buch über diesen Gegenstand schrieb unter dem Titel المكتفى [4]). Dies System, das in verschiedenen Büchern, besonders auch solchen über das تجويد, aus einander gesetzt wird [5]), hat folgende Stufen der Pausa:

[1]) H. Ch. nr. 10616.

[2]) Vergl. Itq. 197 und cod. Lugd. 653.

[3]) Eine besondere Art der verwerflichen Pausa ist وقف الكفر, d. h. die Art der Abtheilung, durch welche ein gottloser Sinn entsteht, wie wenn man z. B. in لا اله الا هو nach اله eine Pausa machen wollte, so dafs der Sinn entstände: „Es giebt keinen Gott!"

[4]) H. Ch. a. a. O.

[5]) Z. B. im cod. Lugd. 653; Itqân 197 f.; drei verschiedenen Kommentaren zu Ibn Aljazarî's († 833) Muqqadima (cod. Vindob. A. F. 377 c, A. F. 309 b; cod. Lugd. 119, 3); dem Buche عمدة العرفان فى وصف حروف القران in Versen von Maulânâ Ha[illegible]allâh b. Ḥair-addîn, Prediger an der Aya Sofia unter Su[illegible]

1) التام d. h. die Pausa, bei der zugleich ein Sinn- und Wortabschnitt ist.

2) الكافى, wo die Worte abgerissen sind, obgleich der Sinn zusammenhängt.

3) الحسن, wo weder ein Sinn-, noch Wortabschnitt ist, aber eine Pausa erlaubt wird, damit der Leser Athem holen kann. Einige statuieren diese Pausa bei jedem Versende, wenn nicht schon eine stärkere da ist.

Auch dies System war noch zu einfach; Abû'lfaḍl [1]) Muḥammed b. Ṭaifûr Assajâwandî, der in der Mitte des sechsten Jahrhunderts gelebt haben soll [2]), unterschied in seinem Buche كتاب الوقف والابتدا, von dem die Wiener Handschrift Mixt. 717 [3]) und das Itqân 198 ff. [4]) einen Auszug geben, nicht nur noch mehr Arten, sondern bestimmte auch für jede ein besonderes Buchstabenzeichen. Sein System, das bald allgemein angenommen ward, ist zu künstlich, und es ist sehr schwer, zu bestimmen, warum gerade an dieser Stelle dieses, an jener jenes Zeichen gewählt ist. Die Arten mit ihren Zeichen sind folgende: 1) اللازم = مـ; 2) المطلق = ط; 3) الجائز = ج; 4) المجوّز = ز; 5) الصروريّ = ص [5]). Dazu kommt قد قيل = ق d. h. »man behauptet auch wol« (dafs hier eine Pausa zu machen sei) und لا »nicht«, welches am Versende, bei dem man geneigt ist, von selbst einen Einschnitt zu machen, wo es nöthig ist, ausdrücklich die Abwesenheit der Pausa bezeichnet. Andere fügen noch

---

dem Grofsen (cod. Lugd. 46, eine glänzend ausgestattete Handschrift) u. s. w.

[1]) So heifst er im cod. Vindob. Mixt. 717. Not. et Extr. 9, 112 wird er ابو جعفر und bei Ibn Aljazarî 82 v عبد الله محمد genannt.

[2]) Ṭabaqât almufassirîn nr. 98.

[3]) Eine Handschrift von geringem Umfange aus dem Jahre 982.

[4]) Vergl. aufserdem den persischen Traktat bei De Sacy in den Not. et Extr. 9, 113 ff.

[5]) الصروريّ ist die des Athemholens wegen unvermeidliche Pausa.

andere Zeichen hinzu z. B. كـ = كذلك [1]) (d. h. hier ist eben dieselbe Pausa zu machen, wie an der letzten Stelle); قف = وقف كوفى [2]); قفة = وقفة يسيرة [2]): 8 = الوصل اولى (d. h. hier läfst man die Pausa lieber weg) [3]) u. s. w.

Das von Assajâwandî angegebene System, in welchem ط ج لا sehr häufig, م und ص selten, ز sehr selten, ق fast nie [4]) vorkommen, findet sich in allen spätern orientalischen Qorânen, aber, so weit wir sehen können, weder in maġribinischen Exemplaren, welche solchen Neuerungen abhold sind, noch in Nasḫîqorânen aus der Zeit vor ihm [5]); wir dürfen daher wol annehmen, dafs er zuerst diese Zeichen in den Qorântext einführte. Dafür spricht noch das Schweigen Addânî's über sie, der doch selbst über die Pausa handelt und sonst die orthographischen Zeichen sehr genau beschreibt. In einigen Handschriften werden diese Pausalzeichen — welche immer von rother Farbe sind — nicht ganz nach Assajâwandî's Weise gesetzt, doch hängen sie alle von ihm ab [6]).

---

[1]) Not. et Extr. 9, 116.

[2]) Ebend. 90.

[3]) Cod. Wetzst. 154, der noch andere Pausalzeichen angiebt.

[4]) Die übrigen Zeichen, welche nicht von Assajâwandî selbst herrühren, finden sich nur in wenigen Handschriften. So hat der mehrerwähnte Prachtqorân das Zeichen قص. Wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, dafs in diesem die rothen Pausalzeichen schon von der ersten Hand sind.

[5]) Wenn freilich Albaihaqî († 458) ausdrücklich die Bezeichnung der Pausa verboten hat (Itq. 870. Miftâḥ assaʿâda 166 r), so ist anzunehmen, dafs sich eine solche einzeln schon damals in Handschriften fand.

[6]) So in der oben erwähnten Oxforder Handschrift vom Jahre 766. — Es leuchtet ein, dafs diese Pausalzeichen im Qorân durchaus Nichts mit den syrischen und hebräischen Accenten zu thun haben; sie haben viel mehr Aehnlichkeit mit unsern Interpunktionszeichen, deren Gebrauch — wenigstens im Deutschen — auch auf

Was die Lesarten betrifft, so finden sich in spätern Qorânen, die im eigentlichen Orient geschrieben sind, deren nur noch zwei. Am Anfang des neunten Jahrhunderts wird uns Abû 'Amr als Imâm der Syrer und Aegypter genannt [1]; seine Lesart findet sich in der schon öfter genannten, von De Sacy beschriebenen Handschrift. Aber später scheint auch diese Lesart aus den öffentlichen Vorlesungen und den gewöhnlichen Qorânhandschriften verschwunden zu sein; vielleicht trug dazu die Schwierigkeit seiner Aussprache bei, besonders rücksichtlich des sogenannten الادغام ابى عمرو الكبير, d. h. der von ihm statuierten Verschmelzung zweier ähnlichen Konsonanten, von denen einer im Aus- und einer im Anlaut steht, mit Wegfall der sie trennenden kurzen Vokale.

In allen späteren nicht magribinischen Handschriften, welche ich angesehen habe, findet sich die Lesart des Ḥafṣ [2], welche sich besonders dadurch empfohlen zu haben scheint, dafs sie fast in allen Dingen mit der gewöhnlichen, von den Grammatikern angegebenen Aussprache übereinstimmt, im Assimilieren Maafs hält, fast nie die Imâla anwendet, dem Hamza beinahe immer seinen Kehlhauch bewahrt und also in diesem schwierigen Punkt eine feste und leicht zu behaltende Regel durchführt, die freilich der Prophet eben so wenig kannte, wie mehrere andere hier erwähnte Punkte. Aber die gewöhnlichen Handschriften haben die Lesart des Ḥafṣ nicht rein bewahrt, denn wir finden in ihnen hie und da auch fremde, aus blo-

---

sehr schwankenden Regeln beruht und daher nach der Subjektivität des Schreibenden wechselt.

[1]) Ibn Aljazarî 17r. Man darf dies aber nicht zu genau nehmen, denn diese Qorânlehrer reden oft von der Vergangenheit, als ob sie noch gegenwärtig wäre. So giebt Itq. 871 Regeln, welche schon lange vor Assuyûṭî's Zeit aufser Gebrauch gekommen waren.

[2]) Muḥammed b. Badr-addîn Aṣṣârûḥânî († um's Jahr 1000) erwähnte in seinem, im Jahre 981 geschriebenen, Qorânkommentar nur die Lesart des Ḥafṣ بشهرته فى البلاد الرومية. (H. Ch. nr. 3408.)

ſser Nachlässigkeit hierher gerathene Lesarten. Daraus erhellt, daſs man, um die Lesarten kennen zu lernen, sich nie bloſs an solche Handschriften halten darf, sondern sich immer an gelehrte Werke über die Lesarten wenden muſs. Durch ein zu groſses Vertrauen auf die Handschriften, vielleicht auch mitunter durch die Willkühr der Herausgeber, ist es geschehen, daſs in dem zum ersten Mal auf Katharina's II. Befehl herausgegebenen und dann mehrmals in Ruſsland neu aufgelegten Qorân manche Abweichungen von der Lesart des Ḥafṣ vorkommen; noch mehr finden sich im Flügelschen Text, in dem ich allein aus der zweiten Sûra acht prinziplose unabsichtliche Verschiedenheiten von jenem bemerkt habe, gar nicht gerechnet die Stellen, wo ein allgemeines Gesetz der Aussprache (z. B. أَخَذْتُ, während Ḥafs أَخَذتُّ ausspricht) verletzt wird [1]).

In der Abtheilung der Verse folgen alle spätern Handschriften den Kûfiern [2]), zeigen jedoch auch hierin manche

---

[1]) Eine Ausgabe des Qorâns, welche vollständig kritisch wäre, müſste sich genau an die Redaktion 'Otmân's halten — denn weiter hinauf kann man auf keine Weise kommen —; aber der Herausgeber wäre hier nie im Stande, eine sichere Vokalisierung u. s. w. zu geben, da ja jene Redaktion auf verschiedene Weise auszusprechen war und von Anfang an ausgesprochen ward. Um auf sicheren Boden zu gelangen, bleibt also Nichts übrig, als möglichst genau einer der überlieferten Lesarten zu folgen, diese aber auch ganz genau durchzuführen. Aber um diese Lesarten kennen zu lernen, muſs man sich genau an die besten كتب القراآت, z. B. den cod. Goth. 651, halten. Zu einer vollständigen Variantensammlung, welche den Text an Umfang übertreffen würde, müſste eine Menge von alten Kommentaren, Büchern über die Lesarten und alten Qorânhandschriften benuzt werden. Eine genaue Ausgabe müſste auch die verschiedenen Arten der Assimilierung ausdrücken, dagegen könnte sie die Pausalzeichen weglassen.

[2]) Kûfanische Verseintheilung hat auch die von De Sacy beschrie-

Ungenauigkeiten. Dasselbe geschieht in den russischen Ausgaben [1]) und noch mehr in der Flügelschen, die hier unnöthig die Hinckelmannsche Eintheilung beibehält, und deshalb oft von der, im Allgemeinen festgehaltenen, kûfanischen Eintheilung abweicht, ja oft gegen alle Auktorität und selbst gegen den Sinn und Reim zwei Verse in einen zusammenzieht [2]), oder auch einen in zwei Theile zerschneidet [3]).

Aufser den Büchern über die Lesarten geben auch viele spätere Qorântexte selbst Varianten an. So enthält der mehrerwähnte prächtige Qorân (cod. Berol. or. Fol. 36) mit rother Dinte — ganz derselben, mit welcher die Pausalzeichen geschrieben sind — zu dem Text des Ḥafṣ die Varianten des Abû Bekr, des andern Schüler 'Âṣim's, hinzugefügt [4]). Doch ist diese ältere Weise sehr selten in neueren Qorânen. Gewöhnlich werden die Varianten nicht im Texte selbst, sondern am Rande bemerkt, und dabei für jeden Leser oder jede Gruppe von Lesern besondere Abkürzungen gebraucht, welche in den Buchstaben nach der Ordnung bestehen, in welcher die Leser im Taisîr aufgezählt werden. Aber von kritischem Werth sind diese, wol alle aus dem Taisîr und der Šâṭibîya geflossenen, Randlesarten nicht; auch abgesehen von den allgemeinen Regeln

---

bene Handschrift, welche doch sonst dem Abû 'Amr von Albaṣra folgt (Not. et Extr. 9, 91).

[1]) Mitunter herrscht hier solche Nachlässigkeit, dafs die in der Ueberschrift angegebene Verszahl nicht zu der wirklichen Anzahl stimmt (z. B. bei Sur. 28 und 31).

[2]) Z. B. Sur. 71, 6 (انبارا)

[3]) Z. B. Sur. 31, 33 f.; 19, 78 f.; 20, 123 f. u. s. w.

[4]) Jedesmal wird dann ein rothes ٢ beigeschrieben. Schriftzüge, die von Ḥafṣ gelesen werden, aber nicht von Abû Bekr, werden durch ein kleines ^ ausgetilgt. So steht Sur. 21, 112 قال (mit einem solchen Strich durch das ا); die schwarzen Züge zeigen hier die Lesart des Ḥafṣ قَالَ an, die rothen die des Abû Bekr قُلْ.

der Aussprache, die sie unmöglich vollständig geben können, sind sie lückenhaft. Aus einem solchen Exemplar sind die Randbemerkungen der russischen Ausgaben entstanden, die schon von De Sacy als sehr unvollkommen erkannt sind; sie enthalten nicht nur manche Druckfehler, sondern auch viele Lücken und geradezu Unrichtigkeiten; wenn daher Einer auf diese, nebenbei bemerkt, zum Theil in etwas tatarischem Arabisch abgefafsten, Anmerkungen die Kritik des Qorâns gründen wollte, so würde er beweisen, dafs er in diesen Dingen gar kein Urtheil hätte.

Wir sind so in der Geschichte des Qorâns bis auf unsere Zeit gekommen. Man wird vielleicht fragen, warum ich nicht auch von den Arbeiten der neueren gelehrten Muslimen auf dem Gebiet der Lesarten spreche; aber als Antwort diene, dafs nach Ibn Aljazarî zwar noch manches Buch über Lesarten und Vortrag des Qorâns verfafst ist, dafs sie aber alle blofs auf den bekannten Werken beruhen, und dafs ihre Verfasser, nur mit wenigen Ausnahmen, wie Assuyûṭî, den ich hier honoris causa nenne, keine wahren Gelehrten, sondern meistens armselige Muqrî's waren. Die Geschichte des Textes selbst ist durch sie nicht gefördert.

Nach dem Zeugnisse erfahrener Reisenden und dem Vortrage weniger nicht ungelehrter Muslimen verschiedener Länder, die ich den Qorân habe lesen hören, zu urtheilen, ist trotz der unzähligen Werke über das تجويد in Prosa und Versen, die oft sogar durch Abbildungen der bei der Aussprache der einzelnen Buchstaben thätigen menschlichen Stimmwerkzeuge erläutert sind, die alte feine Aussprache des Arabischen selbst in Ländern arabischer Zunge nicht mehr rein erhalten [1]); nach der strengeren

[1]) Schon der Verfasser des cod. Lugd. 653 klagt fol. 12 gewifs nicht ohne Grund: التجويد قد اندرس رسمه وارتفع حكمه وذهب اثره بعد عينه فصار نسيًا منسيًا.

Ansicht derjenigen alten Lehrer, welche jede Feinheit des Vortrags als ein nothwendiges Stück des Qorânlesens ansahen, wäre es also möglich, dafs kein einziger Muslim mehr den Qorân richtig läse, dafs also kein Gebet mehr für gültig und der göttlichen Belohnung würdig angesehen werden könnte.



Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstrafse 18.